

Dr. H. Ija Suntana, M.Ag.

ILMU LEGISLASI ISLAM

Dr. H. Ija Suntana, M.Ag.

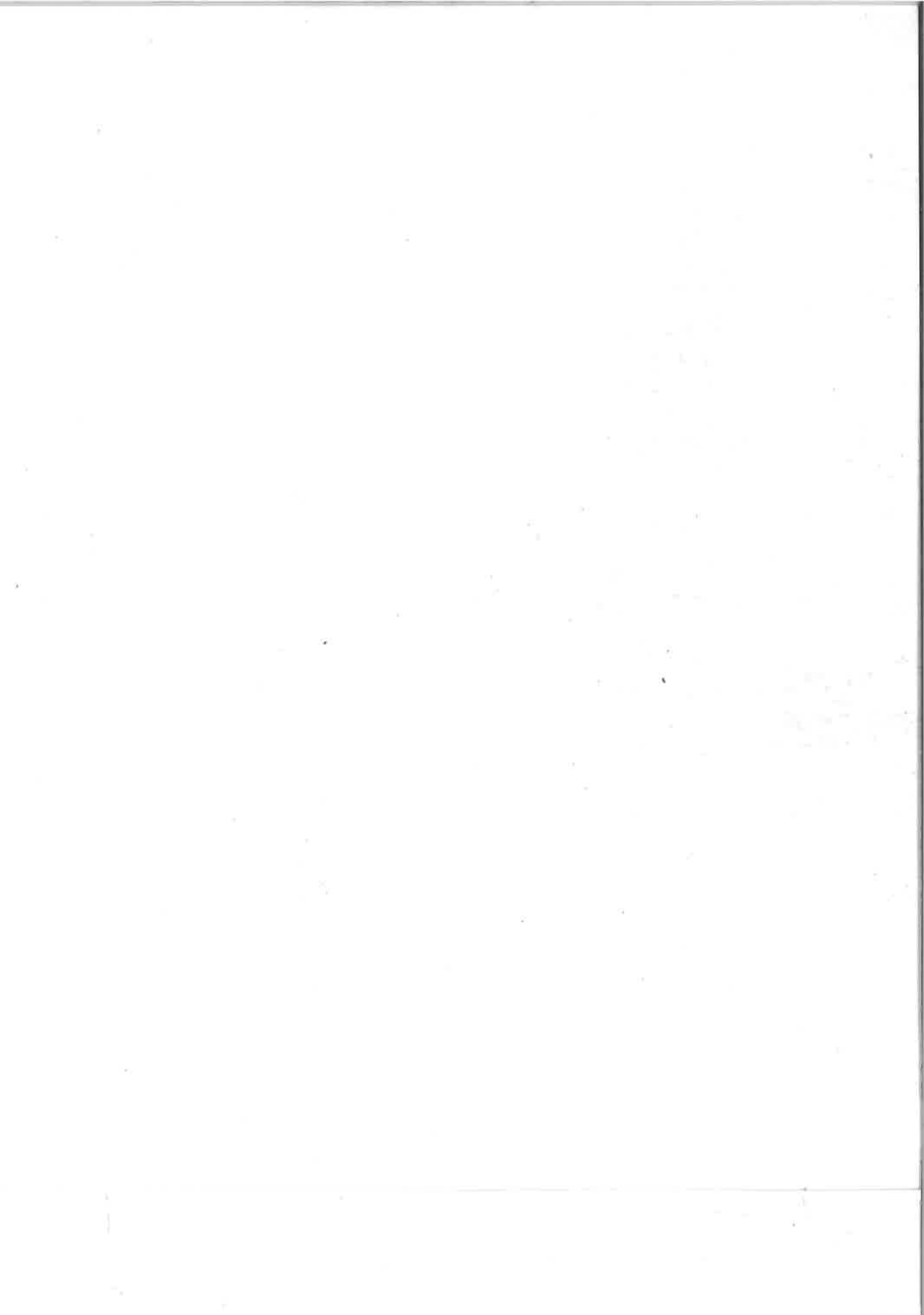
ILMU LEGISLASI ISLAM

Pengantar **Prof. Dr. H. Deddy Ismatullah, M. Hum.**



CONTOH
TIDAK DIJUAL

ILMU LEGISLASI ISLAM



**SAMPUL
TIDAK DIJUAL**

Dr. H. Ija Suntana, M.Ag.

LMU LEGISLASI ISLAM

Pengantar **Prof. Dr. H. Deddy Ismatullah, M. Hum.**



Penerbit PUSTAKA SETIA Bandung

KUTIPAN PASAL 72:
Ketentuan Pidana Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat 1, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

ILMU LEGISLASI ISLAM

ISBN 978-979-076-482-8

Cet. I: Januari 2015, 15 × 21 cm, x + 246 hlm.

Penulis: Dr. H. Ija Suntana, M.Ag.

Kata Pengantar: Prof. Dr. H. Deddy Ismatullah, M.Hum.

Editor: Drs. Beni Ahmad Saebani, M.Si.

Desain Sampul: Tim Desain Pustaka Setia

Setting, Montase, Layout: Tim Redaksi Pustaka Setia

Cetakan ke-1: Januari 2015

Diterbitkan oleh:

CV PUSTAKA SETIA

Jl. BKR (Lingkar Selatan) No. 162-164

Telp. (022) 5210588, Faks. (022) 5224105

e-mail. pustaka_seti@yahoo.com

Bandung 40253

(Anggota IKAPI Cabang Jawa Barat)

Copyright © 2014 CV PUSTAKA SETIA

Dilarang mengutip memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin tertulis dari penerbit.

Hak penulis dilindungi undang-undang.

All right reserved.

KATA PENGANTAR

Buku yang ada di hadapan pembaca adalah salah satu buku yang disusun oleh saudara Dr. Ija Suntana. Penulis buku ini telah banyak menorehkan karyanya yang berkaitan dengan politik Islam karena spesifikasi keilmuannya memang dalam bidang politik Islam. Oleh karena itu, seluruh buku yang ditulisnya akan memiliki kajian yang komprehensif dan mendalam.

Dalam salah satu kajian legislasi Islam terdapat uraian yang menjelaskan asas musyawarah. Asas ini memberikan hak-hak yang fundamental kepada masyarakat untuk membangun keinginan kolektifnya serta memberikan legitimasi yang kuat pada produk hukum. Asas musyawarah merupakan pintu pembuka ruang publik bagi masyarakat sehingga mereka dapat mengakses, mengkritik, dan meluruskan makna hukum yang selaras dengan kepentingan kolektifnya. Selain itu, asas musyawarah menekankan pada masyarakat agar bertanggung jawab atas hukum publik.

Adapun asas yang secara langsung berhubungan dengan asas musyawarah adalah kebebasan atau kewenangan seseorang untuk melakukan perbuatan yang tidak merugikan pihak lain. Berdasarkan asas kebebasan Islam, semua masyarakat di suatu negara harus diakui oleh konstitusinya sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk bertindak.

Doktrin legislasi Islam hanya mengakui kebebasan konstitusional, tidak mengakui kebebasan emosional (berdasarkan hawa nafsu). Kebebasan konstitusional merupakan lambang kesucian yang mesti didapatkan oleh semua orang. Asas kebebasan dalam legislasi Islam mengajarkan bahwa setiap individu memiliki kebebasan untuk bertindak tanpa harus takut ditangkap atau dipenjara selama tidak bertentangan dengan peraturan yang berlaku. Seseorang tidak boleh dihukum, kecuali karena alasan hukum.

Pembahasan tersebut hanya bagian kecil dari materi yang dianalisis oleh penulis. Oleh karena itu, akan lebih lengkap dan mendalam apabila buku ini dibaca seluruhnya. Buku ini penting dibaca dan disimak kedalaman materinya oleh mahasiswa dan para pembaca lainnya. Selamat untuk penulis, semoga tidak berhenti untuk terus berkarya demi pengembangan keilmuan di bumi tercinta ini.

Prof. Dr. H. Deddy Ismatullah, M.Hum.

PENGANTAR PENULIS

Tujuan legislasi Islam adalah melindungi lima hak dasar manusia, yaitu hak beragama, hak hidup, hak intelektual, hak berketurunan, dan hak atas kekayaan. Oleh karena itu, setiap peraturan yang dibuat harus memuat aturan yang di dalamnya terdapat poin-poin tentang perlindungan terhadap lima hak dasar tersebut.

Adapun asas legislasi Islam adalah prinsip utama yang menjadi pembatas dan pengarah perumusan peraturan. Peletakan legislasi di atas asas akan menjamin ketepatan proses pembuatan peraturan. Salah satunya yang paling pokok adalah asas ketuhanan yang menghendaki agar perbuatan apa pun yang menyangkut perumusan aturan (hukum) berhubungan erat dengan pertanggungjawaban manusia di hadapan Tuhan. Asas ini juga menegaskan bahwa tidak ada hak istimewa bagi individu, kelompok, dan suku tertentu dalam hukum. Asas ketuhanan menempatkan manusia sebagai makhluk mulia. Sifat kemuliaan manusia berimplikasi pada kesamaan hak dimuliakan. Menurut asas ketuhanan, tidak ada satu otoritas pun yang berwenang membinasakan dan menghilangkan kebebasan manusia. Hukuman (sanksi) yang dirumuskan dalam suatu aturan tidak ditujukan untuk menghilangkan hak

dan kebebasan manusia, tetapi digunakan sebagai konsekuensi dari tindakan yang dilakukan.

Uraian tersebut hanya sekelumit pembahasan dalam buku ini. Selebihnya, secara komprehensif diuraikan berbagai kajian mengenai legislasi Islam yang sudah ada semenjak Rasulullah SAW. Buku ini merupakan buku pegangan mahasiswa program studi Ilmu Politik dan Siyasah (Politik Islam).

Semoga buku ini memberikan sumbangan berarti bagi pengayaan kepastakaan ilmu politik dan dapat dijadikan rujukan dalam mata kuliah ketatanegaraan Islam.

Dr. H. Ija Suntana, M.Ag.

DAFTAR ISI

Bab I

Konsep Dasar Ilmu Legislasi Islam.....	1
A. Terminologi Legislasi Islam	1
B. Tujuan Legislasi Islam	2
C. Asas-Asas Legislasi Islam	2

Bab II

Sumber dan Acuan Legislasi Islam.....	7
A. Sumber Legislasi Islam	7
B. Acuan-Acuan Legislasi Islam	12

Bab III

Otoritas Legislasi Islam	15
A. Pengertian	15
B. Majelis Syura sebagai Institusi Legislasi Islam	19
C. Pengertian Majelis Syûrâ	31
D. Mekanisme Pembentukan Otoritas Legislasi	57
E. Mekanisme Pengambilan Keputusan oleh Otoritas Legislasi	76

BAB IV

Model Legislasi Pemerintahan Madinah	95
A. Peta dan Kekuasaan Negara Madinah	95
B. Konstitusi dan Kedaulatan Negara Madinah	157
C. Prinsip-prinsip Legislasi Pemerintahan Madinah	180
 Daftar Pustaka	 235

BAB 1

KONSEP DASAR ILMU LEGISLASI ISLAM

A. Terminologi Legislasi Islam

Kata yang digunakan oleh para ahli politik Islam untuk menyebut istilah legislasi adalah *at-tasyri'*. Makna dasar kata tersebut adalah usaha pembuatan jalan menuju sumber air. Dalam perkembangannya, kata tersebut menjadi sebutan untuk kegiatan perumusan peraturan (hukum) Islam, baik pidana maupun perdata. Perumusan peraturan pidana dikenal dengan istilah *at-tasyri al-jinai*, sedangkan proses perumusan hukum perdata dikenal dengan sebutan *at-tasyri al-madani*.

Ilmu legislasi Islam (*at-tasyri'*) adalah pengetahuan sistematis tentang sumber, materi, metode, dan otoritas yang berhak membuat peraturan. Ilmu ini merupakan bagian dari ilmu *siyasah dusturiyyah*, yaitu ilmu tentang tata atur konstitusi negara yang menyangkut lima konsep dasar, yaitu konstitusi, legislasi, lembaga kekuasaan, lembaga negara, serta hak dan kewajiban negara.

B. Tujuan Legislasi Islam

Tujuan legislasi Islam adalah melindungi lima hak dasar manusia, yaitu hak beragama, hak hidup, hak intelektual, hak berketurunan, dan hak atas kekayaan. Oleh karena itu, peraturan yang dibuat harus memuat aturan yang di dalamnya terdapat poin-poin tentang perlindungan terhadap lima hak dasar tersebut.

C. Asas-Asas Legislasi Islam

Asas legislasi Islam adalah prinsip-prinsip utama yang menjadi pembatas dan pengarah perumusan peraturan (*tasyri'*). Peletakan legislasi di atas asas-asasnya akan menjamin ketepatan proses pembuatan peraturan.

Adapun asas-asas tersebut adalah sebagai berikut.

1. Asas Ketuhanan

Asas ketuhanan menghendaki agar perbuatan apa pun yang menyangkut perumusan aturan (hukum) berhubungan erat dengan pertanggungjawaban manusia di hadapan Tuhan. Asas ini juga menegaskan bahwa tidak ada hak istimewa bagi individu, kelompok, dan suku tertentu dalam hukum. Asas ketuhanan menempatkan manusia sebagai makhluk mulia. Sifat kemuliaan manusia berimplikasi pada kesamaan hak dimuliakan. Menurut asas ketuhanan, tidak ada satu otoritas pun yang berwenang membinasakan dan menghilangkan kebebasan manusia. Hukuman (sanksi) yang dirumuskan dalam suatu aturan tidak ditujukan untuk menghilangkan hak dan kebebasan manusia, tetapi harus sebagai konsekuensi dari tindakan yang dilakukan.

2. *Asas Persamaan*

Asas persamaan menekankan bahwa setiap perumusan peraturan harus menempatkan individu sebagai pemilik derajat yang sama dengan sesamanya. Dalam perumusan suatu peraturan, terutama tentang berat atau ringannya sanksi tidak diperkenankan mempertimbangkan asal-usul, ras, agama, bahasa, dan status sosial. Peraturan yang dibuat harus menempatkan setiap individu dalam posisi sederajat dalam hak dan kewajiban.¹

Asas persamaan dalam Islam mengembangkan konsep persamaan secara konstitusi (*musawah qanuniyyah*), Dengan asas ini, setiap individu harus dijamin setara haknya oleh undang-undang, yang dibuat, walaupun dalam kenyataan faktual, tiap-tiap individu memiliki perbedaan fisik, intelektual, dan kekayaan.

3. *Asas Keadilan*

Asas keadilan menghendaki agar setiap individu didudukkan pada kedudukannya, tidak dilanggar hak-haknya. Setiap peraturan yang dirumuskan harus menempatkan seseorang yang bertanggung jawab atas perbuatannya, bukan perbuatan orang lain. Peraturan (undang-undang) tidak membolehkan manusia dituntut atas perbuatan yang tidak dilakukannya. Konten peraturan dilarang menempatkan manusia sebagai pelaku kejahatan sebelum dibuktikan bersalah secara objektif.

4. *Asas Musyawarah*

Asas musyawarah dikembangkan dari perintah dalam Al-Quran untuk melakukan musyawarah. Selain memerintahkan,

1 Fuad Abd Al-Mun'im Ahmad, *Mabda Al-Musawah fi Al-Islam*, Muasasah Al-Tsaqafah Al-Jami'iyah, Qatar, 1972, hlm. 21.

Al-Quran juga menyebutkan bahwa musyawarah merupakan asas pengambilan dan perumusan hukum. Hukum dan hukuman harus dihasilkan melalui musyawarah, baik perwakilan maupun langsung.²

Asas musyawarah mengajarkan bahwa kebijakan hukum harus merupakan jelmaan dari keinginan masyarakat yang akan menggunakan hukum tersebut. Asas musyawarah menghendaki agar konten suatu peraturan tidak tirani.

Asas musyawarah memberikan hak-hak yang fundamental kepada masyarakat untuk membangun keinginan kolektifnya serta memberikan legitimasi yang kuat pada produk hukum. Asas musyawarah merupakan pintu pembuka ruang publik bagi masyarakat sehingga mereka dapat mengakses, mengkritik, dan meluruskan makna hukum yang selaras dengan kepentingan kolektifnya. Selain itu, asas musyawarah menekankan pada masyarakat agar bertanggung jawab atas hukum publik yang diciptakan mereka.

5. Asas Kebebasan

Kebebasan (*al-huriyyah*) adalah kewenangan seseorang untuk melakukan perbuatan yang tidak merugikan pihak lain.³ Berdasarkan asas kebebasan Islam, semua masyarakat harus diakui oleh konstitusinya sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk bertindak.⁴

Doktrin legislasi Islam hanya mengakui kebebasan konstitusional, tetapi tidak mengakui kebebasan emosional (berdasarkan hawa nafsu). Kebebasan konstitusional

2 Abdulhalim Ismail Al-Anshari, *Nizhâm Al-Hukm fi Al-Islâm*, Dar Al-Qathar, Qatar-Kwait, 1985, hlm. 44.

3 *Ibid.* hlm. 73.

4 *Ibid.*

merupakan lambang kesucian yang harus didapatkan oleh semua orang.

Asas kebebasan dalam legislasi Islam mengajarkan bahwa setiap individu memiliki kebebasan untuk bertindak tanpa harus takut ditangkap atau dipenjara selama tidak bertentangan dengan peraturan yang berlaku. Tindakan seseorang tidak boleh dihukum, kecuali karena alasan hukum.

BAB 2

SUMBER DAN ACUAN LEGISLASI ISLAM

A. Sumber Legislasi Islam

Pengertian sumber di sini adalah referensi materi legislasi. Dalam bahasa Arab, kata sumber berpadanan dengan lafadh *mashdar*. Makna asli kata *mashdar* adalah tempat munculnya sesuatu. Di kalangan para ahli hukum Islam terdapat kesepakatan bahwa sumber legislasi Islam adalah Al-Quran, hadis, akal (*ra'yu*), kesepakatan sosial (adat) yang telah melembaga. Semua sumber tersebut bersifat berjenjang. Artinya, urutan utama adalah Al-Quran, kemudian hadis, akal, dan paling bawah adalah kesepakatan sosial.

1. Al-Quran

Al-Quran adalah serangkaian huruf, kata, dan kalimat yang membentuk rentetan informasi (*khobar*) dan instruksi (*thalab*) dari Allah. Sebagai sumber hukum, huruf, kata, dan kalimat dalam Al-Quran bermuatan sejumlah pengertian yang dapat dirangkai menjadi peraturan.

Tidak semua huruf, kata, dan kalimat dalam Al-Quran bermakna hukum, dalam arti sebagai tuntutan (perintah) dan larangan. Ada pula kalimat yang di dalamnya berisi sejarah dan penjelasan tentang alam semesta. Dalam hal ini terdapat sejumlah kata dan kalimat sebagai sumber pengetahuan tentang alam dan rekaman jejak manusia.

Secara umum, huruf, kata, dan kalimat dalam Al-Quran adalah bahasa Arab. Sebagai suatu bahasa yang digunakan oleh masyarakat tertentu, bahasa Arab memiliki latar budaya dan sosial yang khas. Selain itu, sebagai alat komunikasi, bahasa Arab pun dapat diberi pandangan oleh bahasa yang lain. Dengan demikian, bahasa-bahasa yang ada dalam Al-Quran dapat diberi padanan oleh bahasa lain. Berbeda halnya dengan maknanya, yang memerlukan penjelasan pihak yang otoritatif untuk melakukannya. Para ilmuwan (ulama) meyakini bahwa satu-satunya otoritas yang tepat memberikan padanan dan penjelasan Al-Quran adalah hanya hadis. Dengan demikian, menurunkan makna Al-Quran oleh bahasa lain hanya tepat apabila diambil dari penjelasan (*tabyin*) hadis. Walaupun begitu, terdapat kesepakatan di kalangan para ahli hukum Islam bahwa terdapat sejumlah manusia yang memiliki hak dan kewenangan untuk memaknai bahasa Al-Quran, yaitu mereka yang memenuhi kualifikasi (syarat) untuk melakukannya.

Aturan-aturan dalam Al-Quran mengatur: (1) hubungan manusia dengan Allah yang membentuk pranata ibadah; (2) hubungan manusia dengan manusia yang membentuk pranata sosial; (3) hubungan manusia dengan kekuasaan yang membentuk pranata politik; dan (4) hubungan manusia dengan jagat raya yang membentuk pranata alam. Isi aturan tersebut berupa perintah, larangan, dan pilihan melakukan sesuatu.

Menurut para ahli ushul fiqh, sumber legislasi Islam adalah teks-teks tertulis yang berupa rangkaian huruf, kata, dan kalimat yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Quran dan

lafazh-lafazh hadis. Menurut para ahli ushul, fiqh sumber legislasi Islam yang tidak hanya berupa kalimat karena huruf pun bisa sebagai sumber hukum. Artinya, dari sebuah huruf bisa keluar satu, bahkan beberapa aturan.

2. *Hadis*

Hadis sebagai sumber legislasi adalah ucapan dan tindakan Nabi Muhammad SAW. dalam bentuk buku. Pengertian hadis adalah kumpulan berita dari sejumlah orang yang pernah bersama-sama dengan Nabi Muhammad SAW. (sahabat).

Ucapan dan tindakan yang dikategorikan hadis diyakini autentik berasal dari atau berkaitan dengan Nabi Muhammad SAW. Keyakinan tersebut didapat melalui sebuah uji validitas ilmiah dalam bentuk *takhrij*, yaitu penelusuran data-data tentang rangkaian orang yang dinyatakan terlibat dalam lahirnya sebuah hadis. Selain melalui *takhrij*, keautentikan hadis diyakini atas penilaian ilmuwan (ulama) otoritatif yang diakui, seperti Imam Bukhari, Muslim, dan ulama lain yang diakui keilmuannya.

Di Indonesia, hadis yang diakui sebagai sumber hukum Islam adalah informasi tindakan dan ucapan Nabi Muhammad SAW. yang tersebar dalam enam buku yang sahih (*al-kutub as-sittah*), yaitu sebagai berikut.

- a. *Shahih Al-Bukhari* yang disusun oleh Imam Bukhari dengan jumlah hadis sebanyak 7.275 *matan*.
- b. *Shahih Muslim* yang disusun oleh Imam Muslim dengan jumlah hadis sebanyak 9.200 *matan*.
- c. *Sunan Al-Shugra* yang disusun oleh An-Nasai dengan jumlah hadis 5.270 *matan*.

- d. *Sunan Abu Dawud* yang disusun oleh Imam Abu Dawud dengan jumlah hadis sebanyak 4.800 *matan*.
- e. *Sunan At-Tirmidzi* yang disusun oleh Imam At-Tirmidzi dengan jumlah hadis sebanyak 3.956 *matan*.
- f. *Sunan Ibn Majah* yang disusun oleh Imam Ibn Majah dengan jumlah hadis sebanyak 4.000 *matan*.

Secara teologis, keenam kitab di atas merupakan kitab-kitab yang berhaluan mazhab Sunni. Dalam penyusunan materi hukum Islam di Indonesia, keenam kitab tersebut diterima sebagai referensi. Beberapa ucapan dan tindakan Nabi Muhammad SAW., termasuk para sahabatnya, dianggap sebagai referensi keharusan, larangan, dan pilihan berbuat atau tidak berbuat.

Kitab-kitab hadis diyakini mengandung aturan berbagai hal, seperti aturan rumah tangga, waris, hubungan sosial, ekonomi, dan politik. Kitab-kitab hadis merupakan sebuah keistimewaan hukum Islam yang memiliki dasar-dasar hukum terbukukan sejak Nabi Muhammad SAW. hingga saat ini. Keautentikan dokumen-dokumen ucapan dan tindakan tersebut dapat dipertanggungjawabkan, mengingat jumlah orang yang menjadi sanadnya diidentifikasi berdasarkan kerja ilmiah yang ketat oleh para penyusunnya.

Sumber legislasi yang berkategori hadis adalah konstitusi Madinah (*shahifah al-madinah*), yaitu dokumen undang-undang dasar yang digunakan oleh Nabi Muhammad SAW. ketika mengatur Madinah. Konstitusi Madinah memuat aturan-aturan umum dan spesifik yang berisi 47 pasal disepakati oleh para kepala suku sebagai representasi masing-masing warganya.

3. *Akal*

Sumber legislasi Islam ketiga adalah akal. Akal manusia diakui sebagai salah satu sumber peraturan (hukum). Akal orang-orang yang memenuhi syarat yang ditentukan disepakati oleh para ahli politik Islam dapat dijadikan sebagai referensi dalam menyusun aturan dan memahami realita. Akal dapat digunakan untuk memilah benar, salah, maslahat, dan mafsadat.

Para ulama telah merumuskan beberapa cara kerja akal sebagai sumber hukum Islam dalam bentuk ragam metode ijtihad untuk mengklasifikasi dan merumuskan hukum. Beberapa metode tersebut adalah sebagai berikut.

- a. *Ijma'*, yaitu cara mengambil pandangan (pendapat) mayoritas melalui mekanisme musyawarah dalam menentukan aturan (hukum). *Ijma'* tidak mengandung arti kesepakatan total tanpa menyisakan pendapat alternatif yang berlawanan dengan pendapat kebanyakan. Makna *ijma'* yang sebenarnya adalah pengambilan pendapat mayoritas dalam menentukan suatu aturan.
- b. *Qiyas*, yaitu mencari titik persamaan antara satu kasus dengan kasus lain karena diyakini identik sebab ('ilat) hukumnya.
- c. *Istishlah*, yaitu cara menentukan hukum suatu hal yang didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan masyarakat atau kepentingan umum.
- d. *Istihsan*, yaitu cara menentukan hukum di luar makna teks hukum demi keadilan dan kepentingan sosial.
- e. *Istishab*, yaitu menetapkan hukum sesuatu berdasarkan hukum aslinya sampai ada dalil pasti yang mengubahnya.

- f. *Istidhal*, yaitu rasionalisasi hukum yang didasarkan pada makna-makna yang tidak tertera secara langsung dalam suatu teks hukum. Istidhal merupakan cara kerja akal dalam mengambil kesimpulan hukum dari pengertian yang tersirat. Dalam kadar tertentu, istidhal semakna dengan qiyas atau metode lainnya, sehingga terkadang dikatakan bahwa *istidhal* adalah *grand metode*, sedangkan qiyas dan lainnya adalah metode aplikatifnya.

4. *Adat yang Telah Melembaga*

Sumber legislasi Islam selanjutnya adalah adat. Adat adalah seperangkat nilai kebudayaan, norma, kebiasaan, dan kelembagaan yang lazim dilakukan suatu masyarakat. Adat termasuk seperangkat aturan lokal sebagai sistem penyelesaian sengketa di masyarakat. Adat merupakan kode tradisional tidak tertulis yang mengatur sosial, politik, dan ekonomi.

Sebagai seperangkat hukum, adat mengandung sanksi yang tidak tertulis bagi individu-individu yang dianggap menyimpang. Adat dapat digunakan sebagai saluran penyelesaian pelanggaran keperdataan, dalam hal tertentu termasuk juga pelanggaran pidana. Salah satu kaidah populer dalam hukum Islam menyebutkan bahwa adat dapat dijadikan hukum (*al-'adah muhakkamah*).

B. Acuan-Acuan Legislasi Islam

1. *Maksud Teks Hukum*

Pembuatan aturan (legislasi) harus mengacu pada maksud teks (dalil) hukum, yaitu penciptaan kemaslahatan. Sehubungan dengan itu, perumusan hukum tidak diperkenankan mempersempit manusia untuk berbuat kemaslahatan dengan dalih tidak terdapat teks hukum. Untuk terciptanya kemaslahatan,

publik harus diberi ruang yang luas dalam perumusan aturan (hukum).

2. *Realitas Sosial*

Pembuatan aturan (legislasi) harus mengacu pada realitas sosial. Peraturan bukan hanya dirumuskan di atas meja atau kertas, melainkan dirumuskan di atas buku besar, yaitu kenyataan yang terjadi di masyarakat. Untuk itu, materi-materi suatu peraturan harus mengadaptasi kenyataan yang timbul. Secara khusus, peraturan dalam bidang muamalah (ekonomi) harus memuat realitas sosio-ekonomi masyarakat dalam perumusannya.

3. *Proporsional antara Maslahat dan Mafsadat*

Konten suatu peraturan harus berimbang antara kemaslahatan dan kemafsadatan. Ketika suatu peraturan berisi tentang larangan atau kebolehan, tidak diperkenankan menerapkan aturan tentang kebolehan lebih besar daripada larangan, ketika kemaslahatan publik terganggu. Sebagai contoh, ketika kegiatan penambangan barang tambang membahayakan keselamatan lingkungan, larangan terhadap kegiatan tersebut harus lebih kuat daripada kebolehan. Apabila pendapatan negara terhambat oleh pertimbangan kedudukan lingkungan yang tidak terlalu berdampak besar, aturan untuk memperkuat pendapatan negara harus diutamakan dibandingkan dengan mempertahankan lingkungan yang dampaknya tidak besar bagi kehidupan manusia.

4. *Prioritas Konten Aturan*

Suatu peraturan tidak diperkenankan memuat aturan-aturan yang berskala kecil dan tidak berdampak pada kehidupan manusia. Materi-materi yang bersifat teknis tidak perlu

dimasukkan secara terperinci dalam peraturan/perundang-undangan. Perkara kecil tidak dijadikan besar dan perkara yang seharusnya besar tidak diperkecil. Oleh karena itu, lima hak dasar manusia yang telah disebutkan pada bagian tujuan legislasi harus mendapatkan prioritas dibandingkan dengan hak-hak lain yang bersifat sekunder.

Konsep prioritas konten aturan dapat dilihat dalam teori tentang pembagian jenis masalah, yaitu *dharuriyat*, *tahsiniyat*, dan *hajiyyat*. Masalah *dharuriyat* adalah kepentingan publik yang menyangkut kebutuhan dasar manusia, seperti makan, minum, berpakaian, dan bertempat tinggal. Aturan-aturan hukum yang mengatur pemenuhan kebutuhan primer manusia harus diutamakan dibandingkan dengan aturan-aturan hukum yang mengatur pemenuhan kebutuhan sekunder, lebih-lebih terhadap kebutuhan yang bersifat tertier (pelengkap).

5. *Tuntutan Perubahan*

Suatu peraturan harus terbuka pada perubahan. Oleh karena itu, poin-poin suatu peraturan tidak boleh menutup potensi perubahan, pergantian, dan pengurangan konten. Suatu peraturan dianggap benar apabila memberikan ruang yang luas bagi perubahan dalam aturan peralihan. Dengan kata lain, amandemen terhadap suatu undang-undang harus diberi jalan untuk merespons terhadap berbagai perkembangan yang bersifat internal dan eksternal.

BAB 3

OTORITAS LEGISLASI ISLAM

A. Pengertian

Otoritas legislasi adalah suatu entitas (*kayyan*) yang memiliki wewenang untuk menyusun peraturan di suatu negara dan memiliki hak untuk menetapkan hukum beserta parameter lainnya. Otoritas legislasi dalam Islam lebih dikenal dengan istilah *as-sulthah at-tasyri'iyyah* (kekuasaan legislatif). Secara kelembagaan, otoritas legislasi Islam disebut Majelis syūrā (Majelis Musyawarah). Majelis syūrā merupakan salah satu cabang kekuasaan dalam suatu negara Islam yang memiliki klaim legitimasi atau pembenaran hak untuk melakukan atau tidak melakukan legislasi.

Majelis syūrā merupakan istilah teknis institusi legislasi dalam Islam. Majelis ini merupakan representasi syariat dan umat, sedangkan kekuasaan legislasi merupakan fungsi yang didasarkan pada mandat umat. Majelis syūrā merupakan penolakan konsepsi tentang legitimasi politik yang didasarkan pada keturunan dan pemaksaan karena tidak melibatkan masyarakat.

Kehadirannya sebagai lembaga yang merepresentatifkan suara rakyat merupakan wahana keikutsertaan rakyat dalam aktivitas legislasi. *Majelis syūrā* dibentuk untuk menyambung lidah rakyat dalam menyampaikan kehendak dan pendapatnya. Di lembaga ini, rakyat mempunyai hak yang dititipkan melalui para wakilnya untuk membuat aturan yang tidak merugikan mereka.¹

Secara historis, di dunia Islam, otoritas legislasi yang formal dimulai pada masa kekuasaan Khalifah Umar bin Khaththab, walaupun secara praktik telah dilaksanakan sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Umar bin Khaththab membentuk tim musyawarah untuk merumuskan pengganti dirinya dalam menduduki kursi khalifah. Pembentukan tim tersebut didasari oleh keraguan Umar terhadap beberapa orang yang diajukan masyarakat untuk mengganti dirinya. Ia memandang bahwa orang-orang yang diajukan oleh masyarakat kurang memenuhi kualifikasi untuk memegang urusan yang sangat besar karena beberapa pertimbangan. Solusinya, Umar melakukan terobosan politik sistematis dan terstruktur, yaitu membentuk tim yang bertanggung jawab untuk menyelesaikan masalah yang sangat krusial tersebut. Tim tersebut oleh para peneliti politik Islam disebut *syūrā*.

Kebijakan Umar pada saat itu merupakan babak awal dan rumusan dasar paradigma politik secara khusus dalam bidang peralihan kekuasaan dan dalam kelegislasian. Umar menunjuk beberapa orang yang bertugas sebagai pelaksana kegiatan musyawarah di *majelis syūrā*. Ia memberikan tenggang waktu kepada para anggota musyawarah selama tiga hari untuk menentukan pengganti dirinya sebagai khalifah. Demikian, sekilas sejarah kelegislatifan sederhana dalam Islam lepas dari disepakati atau tidak.

1 Taqi Ad-Din An-Nabhani, *Nizhām Al-Hukm fi Al-Islām*, Dār Al-Ummah, Lebanon, 1990, hlm. 209.

Beberapa penulis, seperti Taqî Ad-Dîn An-Nabhānî, Al-Māwardî, dan Taufiq Al-Syāwî, mendasarkan konsep tentang otoritas legislasi pada suatu preseden sejarah yang terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW., selain pada beberapa ayat Al-Quran yang mengisyaratkan keharusan musyawarah sebagai cara penyelesaian masalah publik, seperti masalah penyelesaian keuangan sebagaimana terisyaratkan dalam Al-Quran surat Asy-Syūrā ayat 38.

Dalam sejarah disebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW. mengangkat empat belas orang perwakilan dari kalangan Anshar dan Muhajirin yang dijadikan sebagai rujukan – melalui musyawarah – dalam beberapa kasus sosial, politik, dan ekonomi.² Selain kegiatan Nabi Muhammad SAW. yang dijadikan referensi oleh beberapa penulis, kegiatan Umar bin Khaththab ketika membentuk dewan ulama yang dijadikan rujukan olehnya dalam membuat keputusan, yang salah seorang anggotanya adalah Abdullah bin Mas'ūd.

Musyawarah, sebagai bagian dari prinsip legislasi, merupakan pangkal utama mekanisme pengambilan keputusan yang dilakukan oleh otoritas legislasi di *majelis syūrā*. Para anggota majelis – yang oleh para peneliti Islam disebut *ahl al-hall wa al-'aqd*³ – wajib melakukan musyawarah dalam mengambil

-
- 2 *Ibid.* Di dunia Islam, tradisi musyawarah tidak hanya dalam lapangan politik. Sebagian imam mazhab pun, ketika akan menentukan pemikirannya selalu bermusyawarah, seperti yang dilakukan oleh Abu Hanifah. Sebelum mengumumkan pendapatnya, Abu Hanifah melakukan musyawarah dengan 40 orang temannya dalam suatu *halaqah*. Ia tidak berani mengumumkan suatu pendapat, kecuali setelah mendiskusikannya terlebih dahulu di *halaqah*-nya. (Lihat: Al-Kautsari, *Fiqh Ahl al-Irāq wa Haditsuhum*, Maktabah Matbuah Al-Islamiyyah, Andalusia, 1970, hlm. 56).
 - 3 Makna asli *ahl al-hall wa al-'aqd* secara bahasa adalah yang melepaskan dan mengikat. Menurut istilah, maknanya adalah anggota badan perwakilan yang menjadi anggota majlis syūrā dengan beberapa kriteria yang ditentukan.

setiap keputusan yang menyangkut masyarakat banyak. Adapun khalifah berkewajiban melakukan musyawarah tidak hanya untuk mencari titik terang masalah masyarakat, tetapi juga wajib melaksanakan kesimpulan yang dicapai melalui musyawarah. Bahkan, beberapa ulama menyatakan kewajiban memecat pemimpin yang tidak melakukan musyawarah dan melaksanakan hasilnya, seperti dikemukakan oleh Asy-Syāfiʿi, Asy-Syaukānī, Al-Ghāzalī, dan Abu Bakar Al-Fārisī.

Para ahli hukum dan pemikir politik Muslim bersepakat bahwa siapa saja yang diberi amanat tugas mengatur urusan-urusan masyarakat — istilah teknisnya adalah *khalifah* — wajib melakukan musyawarah.

Majelis syūrā, sebagai institusi legislasi dalam Islam, merupakan bentuk dari pola distribusi kekuasaan (*distribution of power*).⁴ Di *majelis syūrā*, orang-orang Muslim dapat duduk bersama dan memusyawarahkan masalahnya. Abdul Hamid Abu Sulaiman menyatakan:

“Sistem *syūrā* memberikan prosedur, sehingga orang-orang Muslim dapat duduk bersama dan memusyawarahkan masalah-masalah penting agar dicapai dan diikat dengan kesimpulan konsep adil yang filsufis. Jika masalah yang diperdebatkan tidak memerhatikan keadilan, tetapi merupakan perkara pilihan seseorang atas yang lainnya, tidak ada larangan menggunakan parameter, seperti voting dengan tetap mematuhi sudut pandang minoritas, dan sebagainya. Parameter yang sama (*voting*) dapat juga digunakan jika pembahasan mengalami jalan buntu karena ketidakadaan persamaan suara.”⁵

4 Abduhamīd Mutawālī, *Azmah Al-Fikr Al-Siyāsī Al-Islām fi 'Ashr Al-Hadīts, Al-Maktab Al-Mishr Al-Hadīts li Al-Thibā'ah wa Al-Nasyr, Iskadariyah, 1970, hlm. 289.*

5 Abdulhamīd Abu Sulaimān, *Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science*, dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.

B. Majlis Syūrā sebagai Institusi Legislasi Islam

1. *Majelis dan Syūrā sebagai Istilah Teknis Politik*

a. *Majelis*

Kata majelis adalah istilah Arab yang telah dipergunakan di Jazirah Arab pada masa pra-Islam untuk menunjuk pada dewan suku-suku.⁶ Setelah Islam datang dan sistem kekhilafahan berdiri, istilah majelis dipakai untuk menunjuk ruang pertemuan khalifah dan — kemudian — ruang pertemuan milik sultan. Kata majelis juga berarti sekelompok orang

2, No. 2, 1985, hlm. 285.

- 6 Setiap marga di Jazirah Arab, sebelum Islam datang, mempunyai *syekh* — nama untuk menyebut kepala marga — yang mempunyai kewenangan untuk menata urusan mereka. *Syekh* tidak bekerja sendiri dalam menjalankan kekuasaannya karena setiap marga memiliki majelis yang anggotanya terdiri atas para sesepuh (*musinnin*) marga, yaitu kalangan laki-laki dewasa yang umurnya — sebagai syarat mutlak — telah mencapai 40 tahun. Mereka adalah para pembuat keputusan yang berkenaan dengan urusan-urusan kabilah. Khusus untuk wilayah Mekah — pra-Islam — Kakbah adalah titik sentral penataan sosial dan politik. Urusan publik Mekah ditata oleh *syuyūkh* — istilah teknis untuk para pejabat tersebut — yang terikat dalam lembaga resmi yang bernama *al-Mala'* atau *Dār Al-Nadwah*. Para pejabat yang menempati lembaga publik ini — sebagai syarat mutlak — harus merdeka dan umurnya telah mencapai empat puluh tahun. Selain lembaga ini, Mekah pun mempunyai sistem penataan politik dan sosial khusus, yaitu tatanan pengaturan Kakbah. Lembaga khusus ini bernama *Nādī Al-Qaum*. Akan tetapi, lembaga ini kerap dipakai untuk tempat musyawarah masalah publik yang bukan sekadar pengaturan Kakbah. Di *Nādī Al-Qaum*, seluruh penduduk duduk bersama di halaman Kakbah untuk membicarakan masalah-masalah publik, menentukan penguasa Kakbah, dan pemimpin wilayah Mekah, yaitu dengan cara memilih beberapa tokoh. Di antara jabatan penting yang selalu dibicarakan dan dimusyawarahkan oleh penduduk Mekah di *Nādī Al-Qaum* adalah *sidānah* dan *siqāyah*. *Sidānah* adalah jabatan untuk mengoordinasikan seluruh kegiatan di seputar Kakbah — seperti penyembelihan hewan tahunan, pengaturan penyucian Kakbah, dan kegiatan-kegiatan ritual lainnya — sedangkan *siqāyah* adalah jabatan yang menangani masalah pengairan di Sumur Zamzam (Lihat: Umar Syarif, *Nizhām Al-Hukm wa Al-Idārah fī Al-Dawlah Al-Islāmiyyah*, Ma'had Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah, Kairo, 1991, hlm. 13-14).

yang terpilih pada suatu pertemuan yang dihadiri oleh tokoh terkemuka, yang memiliki wibawa keagamaan, atau seorang penyair ternama.⁷

Pada masa modern, kata majelis dipakai sebagai nama suatu lembaga yang dirancang untuk menangani persoalan yang berhubungan dengan kepentingan publik. Selanjutnya, pada paruh pertama abad ke-19, pengertian majelis terbatas pada lembaga pemerintahan yang secara resmi dikenal dengan istilah *dîwān*.⁸ Lembaga baru ini didirikan pada masa pembaruan,

-
- 7 Dalam Al-Quran, kata *majelis* – dalam pengertian tempat pertemuan – hanya disebutkan satu kali, yaitu dalam Surat Al-Mujādilah ayat 11. Kalimat tersebut dipergunakan oleh Al-Quran dalam bentuk jamak, *majālis*. *Majālis* adalah tempat pertemuan para sahabat dengan Nabi Muhammad SAW. Tata kesopanan di tempat pertemuan ini adalah toleran (*tafassuḥ*), tidak egois, dan memprioritaskan pendapat orang-orang berilmu. Bagi orang-orang tertentu, jika akan melakukan pembicaraan khusus – Al-Quran, mereka menyebutnya dengan istilah *munājat* (lihat: QS Al-Mujādilah: 12) – dengan Nabi Muhammad SAW., sebagai ketentuan khususnya, mereka harus mengeluarkan dana simpanan umat (sedekah). Istilah lain yang dipakai oleh Al-Quran untuk menyebut tempat-tempat pertemuan adalah *mala*. *Mala* adalah sebutan untuk orang-orang yang menjadi komite bentukan seorang raja dalam sistem kepolitikan monarki, secara khusus di wilayah Arabia bagian selatan pra-Islam.
- 8 Kata ini merupakan turunan dari dua bahasa, Arab dan Persia. Dalam bahasa Arab, kata *dîwān* adalah turunan dari kata *dawwana*, yang berarti “mengumpulkan” atau “mendaftar”, sedangkan dalam bahasa Persia, kata tersebut merupakan turunan dari kata *divane*, yang berarti “gila” atau “kemasukan setan”. Dalam versi Persia, kata tersebut berkaitan dengan suatu cerita yang mengungkapkan Kaisar Persia, Khisra, memasuki salah satu kantor pemerintahannya dan – karena terkejut oleh gangguan yang membuatnya terperangah serta sikap dan perilaku sekretaris-sekretarisnya di sana – berteriak, “*Divane* (gila!)” yang kemudian dijadikan nama kantor tersebut. Versi yang terakhir ini merupakan etimologi humoris yang – sebenarnya ini – sangat populer. Adapun versi yang pertama – Arab – didasarkan pada kata kerja denominatif yang dibentuk dari suatu substansi bahasa Persia yang dipinjamnya. Penjelasan ini menghubungkan *dîwān* pada akar kata Iran, *dipi*, “menulis”, yang memunculkan kata *dabir*, “seorang ahli dalam menulis”, dan *defter*, “daftar (rekam)”, atau buku catatan, dari kata Yunani *difthera* (suatu tempat tersembunyi yang dipersiapkan untuk menulis)”. Kata terakhir

khususnya sebagai hasil Gerakan *Tanzîmat* yang dikaitkan dengan sultan, menteri, dan pejabat Turki 'Utsmāniyah. Ibrahim Pasya, putra Muhammad 'Ali, yang memopulerkan penggunaan istilah ini setelah penaklukannya atas Suriah pada 1831 dan 1840. Ia menetapkan *majelis syurā* pusat Damaskus dan majelis-majelis lokal di setiap kota dan desa. Majelis pusat dan lokal menangani persoalan sipil, keuangan, dan administrasi meskipun kekuasaan puncaknya berada di tangan gubernur militer negara.

Pada paruh kedua abad ke-19, istilah majelis masuk dalam kosakata Islam modern untuk menunjuk bentuk lembaga tertentu. Istilah ini memiliki makna sebagai organisasi yang mempunyai tujuan jelas dan peraturan internal. Lebih dari itu, majelis juga dipakai untuk menunjuk lembaga yang mempunyai fungsi resmi dalam masyarakat dan melayani kepentingan umum. Lembaga jenis ini, yang dijalankan dengan aturan prosedural dan dirancang untuk memberi manfaat bagi masyarakat, kemudian menjadi bagian penting dari sistem pemerintahan yang teratur. Di Mesir – misalnya – Khedevi Ismail pada tahun 1876 menetapkan majelis para deputi (*majelis syūrā al-nuwwāb*) dan memperkenalkan sistem pemilu tidak langsung. Pada tahun 1876, Sultan Abdulhamid II mengeluarkan kontitusi baru yang mengatur pembentukan majelis deputi-deputi terpilih dan senat yang ditunjuk.⁹

ini merupakan pinjaman dari bahasa Persia kuno. Dalam bahasa Arab atau Persia Islam, *dīwān* berarti "departemen atau kantor pemerintahan". Makna yang terkahir adalah istana atau dewan (*council*) penguasa; kumpulan sajak seorang penyair; menteri atau pejabat senior; yayasan; perhelatan publik; bendungan; pengadilan; sofa, dan instruktur. Untuk lebih lanjut dan jelas tentang seluk-beluk kata *dīwān*, lihat buku yang ditulis oleh Hasan Al-Bāshā, *Al-Funūn Al-Islāmiyyah wa Al-Wazhāi'f 'ala Al-Athār Al-'Arabiyyah*, terbitan Kairo, 1966, hlm. 537-548.

- 9 Michael Gilsenan, *Recognizing Islam*, The Viking Press, New York, 1982, hlm. 89.

Pada abad ke-20, istilah *majelis* menyebar ke negara-negara Islam. Karena digunakan dalam berbagai kombinasi, kata *majelis* menunjukkan baik lembaga resmi, swasta, maupun sosial.¹⁰ Oleh sebab itu, dewan direktur perusahaan komersial

-
- 10 Lainnya halnya dengan Afghanistan, sebuah negara Islam di wilayah Timur Tengah. Untuk lembaga legislatifnya, Afghanistan tidak menggunakan istilah majelis yang lazim digunakan oleh negara-negara Islam lainnya. Lembaga legislatif di Afghanistan terkenal dengan sebutan *Loya Jirga*. *Loya jirga* adalah nama untuk menyebut nama para dewan yang diundang oleh penguasa-penguasa Afghanistan—pada abad lalu—untuk mengonsolidasikan kekuasaan dan program-program nasionalis mereka. Di salah satu wilayah Afghanistan, Pashtun, *Loya jirga* memiliki arti majelis besar. Beberapa sejarawan mencoba melacak akar sejarah *loya jirga* hingga jauh ke masa lampau dan sampai pada kebiasaan suku pedalaman. Sekalipun demikian, *loya jirga* secara fundamental berbeda dengan jirga pada suku-suku di Afghanistan. Jirga suku adalah kebiasaan majelis suku Pashtun untuk memutuskan persoalan kolektif atau menyelesaikan konflik internal. Keputusan diambil berdasarkan konsensus dari mereka yang hadir. *Loya jirga*—pada perkembangan selanjutnya—adalah sekelompok utusan yang diundang oleh penguasa untuk menyampaikan pendapat, walaupun pendapat mereka dibatasi. Anggota *loya jirga* adalah para pemimpin agama. Dalam sistem pemerintahan modern Afghanistan, *loya jirga* menjadi bagian dari sentralisasi pemerintahan. Format *loya jirga* ditetapkan oleh Amir Abdurrahman Khan (1888-1901) yang memprakarsai beberapa badan penasihat untuk memeriksa sistem *jagir* semu-feodal, yang melibatkan para cendekiawan dan diadopsi oleh para amir sebelumnya. Pengaturan Amir Abdurrahman Khan atas *loya jirga* sebagai majelis nasional, yang berdampingan dengan majelis-majelis cendekiawan—istilah teknis yang dipakai untuk menyebut majelis cendekiawan ini adalah *Darbāri Shāhi*—dan para pemimpin lokal (*khawānīn mulkī*), diformalkan dalam konstitusi pertama Afghanistan yang diproklamasikan oleh Amir Amanullah yang berkuasa dari 1919 sampai 1929 pada 1923. Ikatan-ikatan kebangsaan dan wewenang penguasa menjadi ketetapan *loya jirga*. Untuk lebih lengkapnya, bahasan mengenai *loya jirga* Afghanistan dapat dilihat dalam tulisan Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan*. Buku yang diterbitkan oleh Stanford, Calif 1969 ini merupakan hasil penelitian mengenai sejarah politik Afghanistan yang paling menyeluruh dan berimbang. Selain buku ini, ada beberapa buku yang berkenaan khusus dengan perjalanan politik di Afghanistan, seperti (1) *Government and Society in Afghanistan* yang ditulis oleh M. Hasan Kakar, dengan fokus penelitian mengenai pemerintahan Amir Abdurrahman; (2) *Reform*

sering juga disebut dengan *majelis al-idārah*. Sekalipun demikian, penggunaan yang sering ditemui untuk menyebut lembaga parlemen yang memiliki kewenangan legislatif dan fungsi deliberatif, seperti di Turki, Iran,¹¹ dan di beberapa negara Arab lainnya.¹²

Wajah baru majelis mulai muncul, khususnya di dunia Arab, setelah merebaknya kudeta antara tahun 1949 dan 1970. Sekali berkuasa, pejabat militer akan selalu menetapkan institusi baru, yaitu Majelis Pengendali Revolusi (*majlis qiyādah*

dan *Rebellion in Afghanistan* yang ditulis oleh Leon B. Poullada, dengan fokus penelitian pada pemerintahan Afghanistan periode Amanullah, 1919-1929, dalam konteks kesukuan. Buku ini diterbitkan oleh Itacha, New York, 1973; (3) *Islam and Politics in Afghanistan* yang ditulis oleh Asta Olesen, dengan fokus penelitian pada Islam sebagai ideologi negara. Buku ini diterbitkan oleh Curzon Press, 1995. Buku yang lebih khusus membahas seluk beluk *loya jirga* Afghanistan adalah tulisan Louis Dufree yang berjudul *Afghanistan*, walaupun buku ini berisi catatan perjalanan *loya jirga* pada tahun 1964. Buku ini diterbitkan oleh Princetoh, New York, 1974.

- 11 Dalam konstitusi Republik Islam Iran (RII) dikenal dengan sebutan *Majelis Fuqaha*. *Majelis Fuqaha* adalah kepemimpinan kolektif jika tidak seorang *faqih* pun memenuhi syarat untuk memimpin. Dalam konstitusi RII Pasal 5 disebutkan, "Selama gaibnya Imam Zaman (semoga Allah segera menghadirkan beliau), pemerintah dan kepemimpinan bangsa beralih kepada *faqih* yang adil dan takwa, yang mengenal keadaan-keadaan masanya, berani, pandai, dan memiliki kemampuan administratif, diakui dan diterima sebagai pemimpin oleh mayoritas rakyat. Apabila tidak ada *faqih* yang diakui oleh mayoritas rakyat, pemimpin atau Dewan Kepemimpinan, yang terdiri atas para *faqih* yang memiliki persyaratan tersebut di atas, akan mengemban tanggung jawab ini, sesuai dengan Pasal 107." Selain *Majelis Fuqaha*, di RII dikenal sebutan *Majelis-i Khubregan*. *Majelis-i Khubregan* adalah Dewan Ahli yang merupakan pengganti majelis konstituante pascarevolusi Ayatullah Khumaeni di Iran. *Majelis-i Khubregan* bertugas melakukan penelaahan saksama serta revisi yang ekstensif atas draf Konstitusi sebelum revolusi. Hampir tidak ada satu pasal pun yang disahkan tanpa melalui pembahasan mendalam, baik mengenai substansi maupun redaksinya.
- 12 Michael Hudson, *Arab Politics: The Search For Legitimacy*, Yale University Press, New Havens, 1977, hlm. 122-123.

al-tsaurah) dan memberi wewenang penuh kepada institusi ini.¹³

b. *Syūrā*

Kata *syūrā* adalah bentuk masdar dari kata *syāwara*¹⁴, yang berarti meminta pendapat kepada orang lain.¹⁵ Dalam Al-Quran ada tiga bentuk kata yang berakar dari kata *syāwara*. Pertama, kata *syāwir* (dalam bentuk perintah [*amr*]) terdapat dalam surat Al-Mā'idah. Kata *syāwir* dalam surat Al-Mā'idah ini menunjukkan keharusan melakukan musyawarah dalam masalah umum. Kedua, kata *tasyāwur* (dalam bentuk masdar) terdapat dalam surat Al-Baqarah. Kalimat *tasyāwur* dalam surat Al-Baqarah berkenaan dengan kegiatan musyawarah empat mata, yaitu musyawarah suami dengan istri dalam masalah menyusui bayi. Ketiga, kata *syūrā* (dalam bentuk masdar) terdapat dalam surat Asy-Syūrā. Penyebutan kata *syūrā* dalam surat Asy-Syūrā lebih menggambarkan ciri khas sebuah tatanan masyarakat. Al-Quran mensinyalir bahwa ciri khas masyarakat yang tunduk pada Allah dan rasul-Nya selalu menyelesaikan masalah melalui musyawarah bersama.

Dalam hadis terdapat sebuah kata yang menunjukkan makna musyawarah, yaitu *masyūrah*. Sebagian ilmuwan Muslim – seperti Taqiyuddīn An-Nabhānī – membedakan kata *syūrā* dengan *masyūrah*. Menurut An-Nabhānī, *syūrā* adalah musyawarah atau tukar pendapat tanpa terikat oleh keharusan melaksanakan hasilnya, sedangkan *masyūrah* adalah musyawarah atau tukar pendapat yang hasilnya wajib

13 Elie Kedouri, *Politics in the Middle East*, Basil Blackwell, Oxford, 1992, hlm. 226.

14 Ahmad Al-Shawi Al-Maliki, *Hāsyiyah Tasīr Al-Jalālayn*, Dār Al-'Ulūm, Indonesia, tth. Juz 4, hlm. 42.

15 Abdulhalim Ismail Al-Anshari, *Nizhām Al-Hukm fi Al-Islām*, Dar Al-Qathar, Qatar-Kuwait, 1985, hlm. 45.

dilaksanakan.¹⁶ Perbedaan antara *syūrā* dengan *masyūrah* oleh An-Nabhānī berdasarkan sebuah khabar yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW. berkata kepada Abu Bakar dan Umar, “Kalau kalian berdua sepakat pandangan dalam musyawarah,” istilah teknis yang dipakai Nabi Muhammad SAW. dalam khabar ini adalah *masyūrah*, “Aku tidak akan menyalahinya.”¹⁷

Yusuf Qardhawi menyebutkan bahwa *syūrā* adalah unsur asasi sistem politik dan sosial masyarakat Muslim.¹⁸ Sementara itu, Muhammad ‘Amarah mendefinisikan *syūrā* dengan, “Wahana peran serta masyarakat dalam membuat kebijakan publik.”¹⁹ Adapun Umar Syarif menyebutkan bahwa *syūrā* adalah landasan ideologi politik islami, selain landasan langkah dalam mengambil kebijakan politik negara.²⁰ Hamdī Zaqqūq²¹ menyebutkan bahwa di antara ciri khas sistem sosial Islam adalah sistem yang dibangun di atas landasan *syūrā*.

Selanjutnya, Qardhawi menyebutkan bahwa *syūrā* adalah prinsip sosio-politik yang bersifat global. Islam tidak memerinci *syūrā*. *Syūrā* dijadikan oleh Islam sebagai sistem temporal yang berkaitan dengan situasi dan kondisi, walaupun — dalam Al-Quran — disebutkan secara beruntun dengan shalat, yang aturannya sudah jelas dan permanen.²²

16 Taqī Ad-Dīn An-Nabhānī, *Nizhām al-Hukm fī Al-Islām*, Dār Al-Ummah, Lebanon, 1990, hlm. 115-116.

17 *Ibid.*

18 Yusuf Qardhawi, *Al-Islām wa Al-‘Almāniyyah Wajhā li Wajh*, Dār Al-Shahwah, Kairo, 1987, hlm. 134.

19 Muhammad ‘Amarah, *Hal Al-Islām Huwa Al-Hall? Limad ā wa Kayf?* Dar Al-Syuruq, Kairo, 1995, hlm. 72.

20 Umar Syarif, *Nuzhum Al-Hukm wa Al-Idārah fī Al-Dawlah Al-Slamiyyah: Dirasah Muqaranah, Ma’had Al-Dirasat Al-Islāmiyyah*, Kairo, 1991, hlm.33.

21 Hamdī Zaqqūq, *Qadhāyā Fikriyyah wa Ijtimāiyyah fī Dhū’ Al-Islām*, Dār Al-Manar, Kairo, 1988, hlm. 43-44.

22 Qardhawi, *Op. Cit.*, hlm. 123.

Penggunaan kata *syūrā* dalam tataran kegiatan kepolitikan sudah berjalan sebelum kedatangan Islam. Hal ini ditandai oleh derivasi Al-Quran pada kata ini untuk penyebutan sistem asasi politik dan sosial kaum Mukmin. Sebab, tidak ada satu kata pun yang dipakai oleh Al-Quran, tetapi *syūrā* adalah *derivasi* dari bahasa yang dipergunakan oleh orang-orang Arab sebelumnya.

Kehadiran istilah *syūrā* dalam wacana siyasah lebih menggambarkan rekontruksi doktrin Islam untuk menghilangkan kesan bahwa Islam selalu menggantungkan diri terhadap konsep orang lain. Penafsiran *syūrā* oleh para aktivis gerakan Islam, sebagai teknis suksesi dalam tataran teoretis yang dipaksakan, merupakan bentuk pertahanan mereka terhadap kebergantungan yang bersifat westomania. Selain *syūrā*, konsep *ijma'* dan *ahl al-hall wa al-'aqd* mengalami rekonstruksi yang diklaim sebagai anasir yang sama dengan anasir demokrasi. *Ijma'* bukan sebagai teknis kesepakatan bersama dalam pengambilan hukum fiqh, melainkan diterjemahkan sebagai mekanisme kerja majelis *syūrā* dalam mengambil keputusan politik. *Ahl al-hall wa al-'aqd* diterjemahkan sebagai anggota parlemen yang berposisi sebagai wakil rakyat dan mempunyai hak politik. Adapun kata *syūrā* diterjemahkan sebagai lembaga musyawarah dewan rakyat yang berhak membuat keputusan politik berdasarkan musyawarah dengan suara terbanyak sebagai ukurannya dan atas nama rakyat yang mewakilkannya. Rekontruksi dan redefinisi tersebut diklaim sebagai konsep yang mendahului dan menandingi demokrasi Barat.²³

23 Penafsiran kaum Muslim terhadap demokrasi dibangun atas dasar konsep *syūrā* dalam Al-Quran yang telah sangat mapan, tetapi menempatkan penekanan berbeda dalam beberapa hal sampai pada batas-batas orang-orang bisa melaksanakannya. Akan tetapi, betapa kuatnya mitos universalitas demokrasi ini didesakkan, ia tidak diterima secara universal. Abu Al-'Ala Al-Maududi, misalnya, menolak terhadap konsep demokrasi untuk dijadikan teknis politik dalam Islam dengan menyarankan konsep 'teo-demokrasi' (*hukūmah ilāhiyyah*). Bagi Zia Ul-Haq, demokrasi tidak

Secara historis, *syūrā* dianggap sebagai teknis suksesi dalam Islam yang selalu dikembalikan kepada suksesi *al-khulafā' al-rasyidūn*. Akan tetapi, *syūrā* menghilang dari panggung politik setelah terjadi perubahan pola kekuasaan dari khalifah kepada para raja dinasti Islam. Kehadiran Mu'awiyah yang mengubah sistem khilafah dengan sistem dinasti telah menghilangkan *syūrā* sebagai teknis suksesi. Perpindahan kekuasaan di kalangan bani Umayyah, terutama dari Mu'awiyah kepada anaknya, Yazid, lebih banyak didominasi oleh kekuatan pedang dan sikap represif.²⁴

Ratusan tahun setelah rezim Muawiyah berakhir, *syūrā* kembali lagi menjadi istilah resmi suksesi politik negara-negara Islam di Timur Tengah. Hampir semua pemimpin teluk menerima gagasan *syūrā*, walaupun dengan tujuan mendapat legitimasi kelompok-kelompok Muslim yang dalam beberapa waktu menjadi oposisi pemerintah. Bahkan, Ikhwan al-Muslimin di Syria, dalam perjuangannya menentang rezim Hafidz Al-Asad – dan bermaksud memperluas basis dukungan masyarakat di sana – mengetahui pentingnya memanfaatkan *syūrā* sebagai jargon dan konsep sentral *platform* politik mereka.

bisa diterima atau diterjemahkan sebagai terjemahan *syūrā*. Baginya, *syūrā*-krasi adalah konsep produk Islam yang harus dikembangkan dan dijadikan landasan berpolitik dan tidak bisa disamaratakan dengan demokrasi. Hasan Turabi mengkritik demokrasi liberal. Menurutnya, sistem demokrasi liberal itu cacat karena dua alasan. *Pertama*, sistem ini didasarkan atas kepentingan golongan sehingga tidak dapat mempromosikan kemerdekaan, persatuan, dan persamaan politik real. Sebab kekayaan dan kekuasaan terkonsentrasi di beberapa tangan, otoritas puncak berada di tangan elite kecil. *Kedua*, demokrasi liberal didasarkan pada nalar manusia. Bagaimanapun manusia mencoba menyempurnakan tatanan sosial dan politik, nalar ini memiliki keterbatasan yang telah digariskan oleh Allah kepada manusia.

24 Ali Abdurraziq, *Al-Islām wa Ushūl Al-Hukm*, Syirkah Musahamah, Mesir, 1925, hlm. 28.

Sebenarnya belum ada kesepakatan tentang *syūrā* sebagai majelis perwakilan yang melibatkan kedaulatan rakyat dalam bermusyawarah. Sayyid Quthb, seorang tokoh militan Ikhwan al-Muslimin, sangat keras menolak gagasan kedaulatan rakyat secara liberal. Dengan demikian, ia menolak juga terhadap kedaulatan rakyat dalam sistem *syūrā* yang liberal. Quthb berkata:

*"Mengakui kekuasaan Tuhan adalah melakukan penentangan terhadap kekuasaan manusia dalam seluruh pengertian, bentuk, sistem, dan kondisi. Sikap mengakui kekuasaan Tuhan merupakan pembangkangan juga terhadap setiap kondisi di bumi tempat manusia berkuasa."*²⁵

Sekalipun belum ada kesepakatan tentang hal tersebut, Muhammad Asad menulis konsep yang berkaitan dengan sistem *syūrā*. Ia mengatakan bahwa lembaga legislatif – majelis *syūrā* – harus mewakili lapisan masyarakat, laki-laki, dan perempuan. Perwakilan itu hanya dapat dicapai melalui pemilihan umum yang bebas. Dengan demikian, seluruh anggota majelis harus sebanyak mungkin dipilih, baik laki-laki maupun perempuan.²⁶

Perbincangan *syūrā* semakin rumit, ketika para cendekiawan Muslim memperdebatkan hasil musyawarah. Perdebatan mereka bersifat fiqhiyyah, apakah hasil keputusan *syūrā* wajib dijalankan oleh khalifah atau tidak? Perdebatan itu menghasilkan dua pandangan berbeda. *Pertama*, kelompok yang menyatakan bahwa hasil keputusan musyawarah adalah mengikat (*mulzimah*). Dengan demikian, hasil keputusan yang dihasilkan wajib dilaksanakan oleh khalifah. Khalifah tidak bisa mengambil keputusan lain di luar keputusan hasil musyawarah

25 Sayyid Quthb, *Fî Zhilāl Al-Quran*, Juz 1, Dār Al-Syuruq, Kairo, 1985, hlm. 98.

26 Esposito dan Piscatori, *Loc.Cit.*, hlm. 19.

para anggota majelis. *Kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa hasil keputusan yang diputuskan dalam musyawarah tidak wajib dilaksanakan oleh khalifah. Khalifah memiliki kewenangan menjalankan keputusan yang berbeda dengan hasil musyawarah. Menurut kelompok ini, musyawarah yang dilakukan oleh khalifah dengan para anggota majelis hanya bersifat konsultasi dan *sharing* pendapat dan tidak mengikat (*mu'limah*).²⁷

Syūrā dipertentangkan oleh para ilmuwan karena konsep dan otoritasnya dalam Al-Quran — begitu juga praktiknya dalam sejarah — tidak memiliki ruang lingkup yang komprehensif dan efek yang mengikat.²⁸ Para ilmuwan sepakat bahwa khalifah hanya berkewajiban melakukan musyawarah, tidak berkewajiban melaksanakan isinya. Memang benar musyawarah disebutkan dalam Al-Quran, tetapi Al-Quran tidak menyebutkan kewajiban secara langsung untuk melaksanakan isi musyawarah. Berbeda halnya dengan Muhammad bin Syakir Al-Syarif dalam bukunya *Muqaddimah fi Fiqh Al-Nizhām*, yang menyatakan bahwa seorang pemimpin (khalifah) bukan hanya mempunyai kewajiban mengadakan musyawarah, melainkan juga wajib melaksanakan isi musyawarah tersebut. Apabila terjadi beda pandangan antara wakil rakyat dengan khalifah dalam urusan politik, khalifah dianjurkan menerima pendapat para anggota wakil rakyat, walaupun ia memiliki hak untuk mengambil kebijakan sendiri.²⁹

Dalam wacana selanjutnya, sebagai ilmuwan Muslim menandingkan *syūrā* dengan demokrasi Barat, di antaranya

27 Abdul Hamid Isma'il Al-Anshari, *Nizhām Al-Hukm fi Al-Islām*, Dar Qathar Al-Fujaah, Kairo, 1985, hlm. 59.

28 Al-Tusi, *Tafsīr Al- Tibyān*, Juz 3, Al-Maktabah Al-Amin, Nazaf, t.th., hlm. 32.

29 Muhammad bin Syakir Al-Syarif, *Muqaddimah fi Fiqh Al-Nizham Al-Siyasi Al-Islami*, Maktabah Al-Shaid, 2006, hlm. 25.

Yusuf Qardhawi dan Ismail Anshari. Secara tegas, keduanya menyatakan bahwa *syūrā* adalah demokrasi Islam. Pandangan mereka ditentang oleh Taufiq Al-Shāwī dan Taqī Ad-Dīn An-Nabhānī yang secara tegas menolak penyamaan *syūrā* dengan demokrasi Barat. Shāwī dan Nabhani menganggap ada perbedaan yang mendasar antara *syūrā* dengan demokrasi. Bahkan, Nabhānī tidak hanya menolak *syūrā* disamakan dengan demokrasi Barat, tetapi juga menyatakan bahwa demokrasi adalah sistem kufur.

Tabel 2.1
Sistem Normatif *Syūrā* dan Demokrasi:
Sebuah Perbandingan

Sistem Normatif	Syūrā	Demokrasi
Konsep tentang masyarakat	Cenderung monisme kelompok dan gagasan	Pluralisme, syarat konflik, pluralisme gagasan, dan tidak terbatas.
Pemilik kedaulatan	Tuhan bersama rakyat.	Rakyat.
Karakter kedaulatan	Terbatas oleh syariat.	Bebas dan tidak terbatas oleh norma apa pun, kecuali kesepakatan rakyat.
Posisi rakyat dan penguasa dalam politik	Pelaksana kehendak Tuhan.	Pelaksana kehendak rakyat.
Legitimasi kekuasaan	Pemilihan yang bebas atau sistem lainnya yang memungkinkan.	Pemilihan yang bebas.

Sistem Normatif	Syūrā	Demokrasi
Pergantian kekuasaan	Melalui pemilihan umum atau musyawarah elite.	Mutlak oleh rakyat melalui pemilihan umum.
Pendekatan kelembagaan	Mempertahankan dan menegakkan syariat.	Kontrol kekuasaan.
Tanggung jawab penguasa	Kepada Tuhan atau syariat.	Kepada rakyat.

C. Pengertian Majelis Syūrā

Majelis syūrā adalah sebuah lembaga yang terdiri atas orang-orang yang merepresentatifkan kehendak umat sebagai rujukan khalifah.³⁰ Abdulhamīd Al-Anshārī menyebutkan bahwa *majelis syūrā* adalah sarana yang digunakan rakyat atau wakilnya untuk membicarakan kemaslahatan publik.³¹

Dua pengertian di atas menunjukkan bahwa *majelis syūrā* sebagai kumpulan orang yang memiliki kualifikasi untuk melakukan musyawarah masalah umum. Dalam pengertian di atas, *majelis syūrā* berbentuk fungsional, bukan institusional. Secara institusional, *majelis syūrā* adalah sejumlah orang tertentu yang dipilih oleh masyarakat untuk mewakili mereka yang memiliki kewenangan tertentu dan memiliki fasilitas tertentu pula.³²

Dalam sejarah perjalanan Nabi Muhammad SAW. dan khulafaur rasyidin, *majelis syūrā* lebih bersifat fungsional.

30 An-Nabhānī, *Op. Cit.* hlm. 209.

31 Abdulhamīd Al-Anshārī, *Asy-Syūrā wa Atsaruhā fi Al-Dîmaqrāthiyyah*, Al-Salafiyyah, Kairo, 1980, hlm. 13.

32 Abdullah bin Ibrahim Al-Thariqi, *Ahl Al-Hall wa Al-'Aqd Sifatuhum wa wazhaifuhum*, Da'wah Al-Haqq, Mekah, 1419 H, hlm. 10.

Bentuknya secara institusional tidak tercatat dalam sejarah, kecuali dalam kasus-kasus tertentu, seperti dalam kasus musyawarah Perang Uhud, Nabi Muhammad SAW. menjadikan masjid sebagai tempat musyawarah. Begitu juga, dalam Perang Badar.

Dengan demikian, *majelis syūrā* dalam sejarah perjalanan Nabi Muhammad SAW. dan para khulafaur rasyidin lebih berbentuk fungsional daripada institusional, sekalipun sebagian sejarawan menyebutkan bahwa Tsaqifah bani Sa'adah adalah balai pertemuan resmi yang "dihuni" oleh para sahabat yang berjumlah empat belas orang sebagai tim musyawarah Nabi Muhammad SAW.

1. *Majelis Syūrā Masa Nabi Muhammad SAW. dan Khulafaur Rasyidin*

a. *Majelis Syūrā pada Masa Nabi Muhammad SAW.*

Nabi Muhammad SAW. pernah mengangkat empat belas orang laki-laki dari kalangan Anshar dan Muhajirin sebagai tim musyawarah. Mereka adalah orang-orang yang biasa diajak musyawarah oleh beliau dalam mengambil keputusan dan menetapkan kebijakan.³³ Hal tersebut dilakukan oleh Rasulullah SAW. sebagai pelaksanaan perintah Allah SWT. kepadanya. Nabi Muhammad SAW. menyebut tim empat belas tersebut dengan *uli al-amr* (pemegang komando). Selain sebagai tim musyawarah Rasulullah SAW., keempat belas orang tersebut adalah para pejabat berwenang untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum di masyarakat. Pada saat itu, masyarakat yang hendak mengadukan permasalahan kepada *uli al-amr* sering mendapat hadangan dari orang-orang munafik. Mereka menganjurkan agar penyelesaian masalahnya dibawa ke

33 Taqī Ad-Dīn An-Nabhānī, *Muqadimat Al-Dustur*, Dār Al-Ummah, Lebanon, 1990, hlm. 113.

majelis mereka atau sistem-sistem kesukuan lama yang oleh Al-Quran disebut *thāgūt*. Tokoh munafik yang terkenal selalu menghalang-halangi masyarakat untuk menyelesaikan kasusnya di majelis *uli al-amr* Rasulullah SAW. adalah Abu Barzah yang merupakan tukang tenung kenamaan.

b. *Majelis syūrā pada Masa Abu Bakar*

Karena merasa terikat kewajiban melakukan musyawarah dan ada Al-Quran surat Asy-Syūrā, Abu Bakar memanfaatkan suatu lembaga tradisi masyarakat Arab masa lalu, yaitu lembaga kesukuan sebagai lembaga musyawarah. Lembaga ini dijadikan oleh Abu Bakar sebagai lembaga musyawarah yang anggotanya terdiri atas pemimpin suku dan orang-orang terkemuka di negeri itu. Abu Bakar menetapkan bahwa — karena masyarakat telah tersebar begitu banyak di berbagai pelosok negeri — para ketua suku sebagai wakil masyarakat untuk mengemukakan pendapat kepada khalifah.

c. *Majelis syūrā pada Masa Umar bin Khaththab*

Pada masa pemerintahan Umar, *majelis syūrā* merupakan lembaga politik penting. Anggota *majelis syūrā* adalah sahabat besar Muhajirin dan Anshar. Anggota *majelis syūrā* masa Umar dikenal dengan sebutan *qurrā'*. *Qurrā'* adalah orang-orang yang suka berperang, praktisi hukum, dan kelompok politik yang mempunyai kepentingan umum.³⁴ H.A.R. Gibb menyebutkan — sebagai kecenderungan dan prediksinya — bahwa *qurrā'* adalah kelompok keagamaan. Ia menolak nama *qurrā'* untuk menyebutkan para penghafal Al-Quran. Menurutnya, jika mereka sebagai anggota parlemen majelis Umar, jumlahnya akan sangat banyak dan tidak memungkinkan mengumpulkan

34 M.A. Shaban, *Islamic History a New Interpretation*, Vol. 1, Cambridge University Press, London, 1976, hlm. 50-51.

mereka yang jumlahnya ribuan.³⁵ Selain itu, ia menyebutkan bahwa pada kenyataannya – dalam naskah-naskah yang ada – tidak ditemukan satu fakta pun yang membuktikan kebenaran pernyataan bahwa musyawarah yang dilakukan Umar lebih dari sekadar bersifat informal. Selain itu, ia juga menolak bahwa di Madinah terdapat komite pemusyawaratan yang diakui, apalagi sebuah kabinet.³⁶

Lepas dari komentar dan kritikan Gibb, kegiatan sidang *majelis syūrā* pada masa kekuasaan Umar terdiri atas sidang umum, sidang khusus, dan sidang terbatas. Sidang umum dilakukan pada masa musim haji dan saat-saat tertentu di kota Madinah – selain dihadiri anggota tetap majelis, dihadiri juga oleh masyarakat banyak. Sidang umum lebih sering dilakukan di Masjid Nabawi, dan kadang-kadang di Balai Pertemuan Bani Saidah. Dalam sidang umum tersebut, Umar menyampaikan permasalahan yang penting untuk dibicarakan dan diambil keputusan bersama,³⁷ seperti masalah peluasan wilayah Islam, perjanjian dengan kaum non-Mulim, mengadakan penyerangan ke negeri musuh dan lain-lain. Sidang khusus biasanya dilaksanakan dengan menghadirkan anggota tetap majelis. Sidang ini dilakukan pada saat tertentu atau setelah selesai sidang umum. Sidang khusus tersebut – kadang-kadang – memusyawarahkan kembali hasil sidang umum, dan tidak jarang mengambil keputusan di luar hasil usulan di sidang umum. Adapun sidang terbatas dilakukan jika ada permasalahan yang muncul kepada khalifah. Permasalahan tersebut sebenarnya dapat diputuskan sendiri oleh khalifah,

35 H.A.R. Gibb, *An Interpretation of Islamic History in Studis on The Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, 1968, hlm. 7-8.

36 H.R. Gibb, dalam *Law in the Middle East*, Madjid Khadduri dan H.J. Liebesny (eds.), Washington DC, 1955, hlm. 16.

37 Ibnu Al-Atsir, *Al-Kāmil*, Juz 2, Dar Al-Shadr, Beirut, 1965, hlm. 559.

tetapi khalifah menghendaki adanya musyawarah dengan kalangan terbatas.³⁸

Pada masa pemerintahan Umar pernah terjadi pengambilan keputusan melalui voting karena tidak mencapai kesepakatan bersama di antara anggota musyawarah. Voting dilakukan untuk menyelesaikan kasus tanah Sawad di wilayah Irak. Tanah Sawad merupakan harta ghanimah perang. Khalifah mengajukan kebijakan untuk tidak membagi-bagikannya kepada tentara yang terlibat perang, tetapi membiarkannya tetap di bawah kepemilikan pemiliknya. Hanya, mereka dibebani untuk membayar *kharāj* (pajak lahan)³⁹ kepada pemerintah Islam.

38 Ahmad Amin, *Fajr Al-Islām*, Maktabah Al-Nahdhah Al-Mishriyyah, Kairo, 1975, hlm. 239.

39 *Kharāj* adalah sistem pajak yang dikenakan atas tanah pertanian milik non-Muslim. Dalam administrasi fiskal Islam, *kharāj* jika diterapkan tanpa syarat atau ketentuan khusus, berarti pajak tanah. *Kharāj* dikenakan atas kepemilikan berupa lahan milik penduduk yang ditaklukkan. Hal ini dibebankan (diwajibkan) kepada mereka sebagai ganti atas pajak tahunan. *Kharāj* pertama kali diperkenalkan setelah Perang Khaibar ketika Nabi Muhammad SAW. mengizinkan kembali orang-orang Yahudi Khaibar kembali ke kampung halamannya dengan syarat membayar separuh dari hasil produksi lahan-lahan itu sebagai *kharāj*. Meskipun satu-satunya pajak yang diditetapkan Al-Quran adalah zakat dan *jizyah*—yang kedua khusus untuk kelompok non-Muslim dalam sistem pemerintahan Islam— pengambilan keputusan pemberlakuan *kharāj* tetap dijalankan, dengan kembali pada pertimbangan maslahat umat. Karena dikenakan atas tanah yang masih berada dalam penguasaan para pemilik asalnya—semula adalah non-Muslim—*kharāj* kadang-kadang disebut *jizyah* atas tanah. Secara formal, *kharāj* adalah biaya administrasi yang harus dibayarkan oleh non-Muslim—dalam sistem pemerintahan Islam—kepada pemerintah Muslim sebagai dana perlindungan dan keamanan atas tanah yang dimilikinya. Cara pembayaran *kharāj* pada masa Umar—di antaranya—disesuaikan menurut luas area tanam, persentase dari besarnya panen, banyaknya jenis tanaman, atau angka tetap tertentu tanpa memandang salah satu faktor pun. Setelah masuk kas negara, *kharāj* dijadikan dana militer dan untuk penanggulangan kemiskinan, dan penyantunan kegiatan-kegiatan tertentu Komunitas Muslim (Lihat: Husayn Mudarrisī Thabāthabā'ī, *Kharāj in Islamic Law*, London, Cambridge University Press, 1983, hlm. 234). Pembahasan

Beberapa anggota majelis saat itu — seperti Zubair bin Awam, Bilal bin Rabbah, dan Abu Ubaidah — menolak kebijakan Umar dan meminta agar tanah Sawad dibagi-bagikan kepada tentara yang ikut terlibat dalam menaklukkannya. Adapun Utsman bin Affan, Ali bin Thalin, Ibnu Umar, dan Thalhah mendukung kebijakan Umar. Karena suara mayoritas saat itu menghendaki tidak dibagi-bagikan, Umar mengambil keputusan untuk tidak membagi-bagikannya. Akan tetapi, ia memberlakukan kebijakan *kharāj* dan *jizyah* kepada para pemiliknya.⁴⁰

Contoh lain kegiatan majelis pada masa Umar adalah ketika pemerintah Umar akan mengeluarkan kebijakan penetapan mahar. Umar membawa masalah ini pada majelis musyawarah. Dalam sidang, Umar mengajukan rancangan bahwa negara akan mematok maskawin tidak boleh lebih dari 400 dirham. Akan tetapi, seorang anggota majelis dari kalangan wanita mengajukan keberatan sekaligus menolak kebijakan tersebut. Ia menyatakan bahwa Umar keliru karena bertentangan firman Allah SWT. dalam Al-Quran maka Umar mencabut rancangannya tersebut.

d. *Majelis Syūrā pada Masa Utsman*

Kegiatan musyawarah politik yang paling menonjol dalam sejarah Islam — yang telah menggunakan media lembaga — adalah ketika pemilihan khalifah setelah Umar wafat. Lembaga ini merupakan sebuah komite yang dibentuk Umar.⁴¹

cukup lengkap mengenai *kharāj* sebagai sistem administrasi fiskal Islam terdapat dalam buku yang berjudul *Kitāb Al-Kharāj*. Buku ini ditulis oleh Yahyā bin Ādām dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh Aharon Ben Shemesh. Buku ini diterbitkan — dalam bahasa Belanda — pada 1967 oleh perpustakaan Leiden.

40 Lihat: Mahmud Muhammad Baballi, *Asy-Syūrā Suluk wa Iltizām*, Maktabah Al-Tsaqafah, Mekah, 1986, hlm. 154-157.

41 M.J. Kiater, "Notes on an Account of Shurā Appointed by 'Umar ibn al-Khattab," dalam *Journal of Semitic Studies*, vol. IX, 1964, hlm. 320-326.

Sehari setelah Umar wafat, terjadilah pemilihan khalifah yang akan menggantikannya. Utsman bin Affan—lepas dari kontroversi apakah kemenangan bersih atau kemenangan ini direayasa⁴²—dinobatkan sebagai khalifah, pengganti Umar bin Khatthab.

-
- 42 Sesaat setelah Abdurrahman bin Auf—sebagai ketua majelis saat itu—mengajukan kepada para peserta sidang bahwa siapa yang mengundurkan diri dari pencalonan akan diberikan hak menetapkan siapa yang akan terpilih menjadi khalifah—dan yang mengundurkan diri dari pencalonan ketika itu Abdurrahman, sehingga otomatis mempunyai kewenangan menetapkan khalifah—Ali bin Abi Thalib berkata kepadanya, “Berjanjilah engkau kepadaku bahwa engkau akan mengutamakan kebenaran, tidak mengikuti hawa nafsu, tidak memilih keluarga sendiri, dan menyusahkan umat.” Ungkapan Ali ini mengindikasikan ada hal yang dicurigai oleh dirinya berkenaan dengan rekayasa politik saat itu. Sebelumnya, ketika Abdurrahman menjadi ketua majelis, Ali bin Abi Thalib tidak menyatakan setuju dan menolak, tidak seperti anggota majelis lain yang menyetujui terpilihnya Abdurrahman bin Auf sebagai pemimpin majelis. Lepas dari kenyataan yang sebenarnya, ketika terjadi kebuntuan musyawarah—sehingga musyawarah diskor satu hari—Abdurrahman bin Auf mencoba mencari dukungan keputusan, yaitu mencari tahu kehendak rakyat—minimal para tokoh yang mewakilinya—siapa yang mereka kehendaki menjadi khalifah setelah Umar. Tindakan Abdurrahman bin Auf, dengan mencari tahu informasi di luar sidang, menyerupai *polling* yang akan dijadikan bahan pertimbangan dalam mengambil keputusan. Ketika sidang dimulai kembali, perdebatan sengit terjadi antara kubu Ali dan kubu Utsman. Jalan yang diambil oleh Abdurrahman bin Auf dalam mengambil keputusannya adalah menanyakan visi dari dua calon yang mengerucut dari enam, yaitu Ali dan Utsman. Ketika Ali ditanya visinya, apakah dia akan bertindak sesuai dengan Kitab Allah dan Sunah Rasul-Nya. Begitu juga, kebijakan-kebijakan dua pemimpin pendahulunya. Ali menjawab, “Saya mengharap demikian. Saya akan memimpin sesuai kemampuan dan ilmu saya.” Dalam pandangan Abdurrahman bin Auf, perkataan yang dikemukakan oleh Ali tersebut bukan gambaran visi yang jelas dan secara politis tidak menguntungkan karena tidak tegas. Berbeda dengan jawaban Utsman bin Affan ketika ditanya visi dan misinya. Ia menjawab secara tegas bahwa dirinya akan melaksanakannya. Dalam nada tegas, Utsman berkata, “Ya, saya akan laksanakan.” Visi dan misi yang dikemukakan oleh Utsman tersebut meyakinkan ketua majelis, sehingga menjadi keuntungan politis bagi Utsman. Sebenarnya, pemilihan khalifah saat itu dilakukan dengan mengambil suara yang terbanyak. Memang, kemenangan ada di pihak

Musyawarah pada masa Utsman yang paling terkenal adalah musyawarah mengenai terbunuhnya Raja Persia yang bernama Hurmuzan oleh Ibnu Umar. Ibnu Umar menganggap bahwa Raja Hurmuzan melakukan sabotase dan persengkokolan dalam membunuh bapaknya, Umar. Abdullah ditangkap oleh Saad bin Abi Waqash, kemudian dibawa ke hadapan Khalifah Utsman. Utsman mengundang beberapa sahabat besar dari Muhajirin dan Anshar. Dalam sidang tersebut, Ali bin Abi Thalib mengusulkan untuk membunuh Abdullah bin Umar. Akan tetapi, beberapa sahabat menolak dan merasa terkejut atas usulan Ali. Mereka berkata, "Baru kemarin ayahnya dibunuh, sekarang anaknya akan dibunuh?" Amr bin 'Ash – mantan Gubernur Mesir pada masa pemerintahan Umar yang diganti oleh Utsman dengan Abdullah bin Sa'ad – mengusulkan agar Abdullah bin Umar tidak dibunuh. Ia berkata, "Sebenarnya Allah memaafkan Abdullah dan Khalifah mempunyai kewenangan penuh atas Kaum Muslim dalam hal ini." Setelah Utsman mendapatkan beberapa masukan, beliau memutuskan bahwa Abdullah bin Umar harus membayar denda (diat). Akan tetapi, Abdullah tidak mampu membayarnya maka Utsman mengangkat diri sebagai wali Abdullah dan membayar diatnya.⁴³

Ada kejadian yang cukup mengganggu stabilitas kepemimpinan Utsman, yaitu adanya beberapa anggota *majelis syūrā* yang telah menetap di Madinah, yaitu beberapa sahabat yang termasuk *ahl al-Syūrā* mengajukan untuk meninggalkan pusat pemerintah. Banyak anggota majelis yang pindah ke Irak dan Mesir, dan hal ini sangat dilarang oleh Umar – secara tidak langsung Utsman melanggar jejak pemimpin pendahulunya yang merupakan salah satu syarat pengangkatan

Utsman karena mendapat tiga suara dan Ali hanya dua suara. Saat itu Thalbah telah berjanji akan memilih Ali, tetapi – setelah ada pembicaraan lebih dulu antara Utsman dengannya, ia memilih Utsman.

43 Ibnu Atsir, *Al-Kāmil*, juz 3, hlm. 75.

Utsman menjadi khalifah. Pengunduran diri para anggota majelis inilah yang menyebabkan Utsman mengambil kerabat-kerabat dekatnya untuk terlibat di lingkungan kekuasaan. Kemungkinan besar, maksud Utsman mengambil beberapa pejabat dari kalangan keluarganya adalah agar mereka tidak meninggalkan pemerintahan.

Pada masa Utsman ada serombongan masyarakat yang datang kepada khalifah yang mengajukan keberatan atas beberapa pejabat yang diangkat oleh beliau. Menanggapi keluhan tersebut, Utsman segera memanggil anggota majelis, namun yang diundang hanya anggota majelis yang mendukung dirinya. Bahkan Ali pun tidak diundang. Kualitas dan kuantitas musyawarah yang menurun pada masa Utsman mengundang reaksi keras dari masyarakat. Bahkan, Imam Ali bin Abi Thalib pun pernah mengkritik keras atas kebijakan-kebijakan Utsman sehingga harus menghadapi pemberontakan keras yang berujung pada pembunuhannya.

e. *Majelis Syūrā pada Masa Ali bin Abi Thalib*

Pada masa Ali bin Abi Thalib, kelegislatifan – secara khusus pada bidang politik – semakin jelas. Selain itu, pelibatan masyarakat dalam proses politik – pada saat terjadi *tahkim* – semakin nyata. Berikut ini akan diuraikan praktik kelegislatifan pada masa Ali. Di sini, praktik kelegislatifan dalam runtutan sejarah lebih ditekankan pada kegiatan musyawarah.

Pada masa Ali, suasana Madinah dalam keadaan mencekam disebabkan kekacauan dan kerusuhan setelah terbunuhnya Khalifah Utsman. Banyak sahabat yang pindah keluar kota, bahkan ada yang melarikan diri ke Mekah.⁴⁴ Dalam keadaan demikian, Gubernur Madinah dibantu oleh masyarakat Madinah mencari orang yang dianggap mampu

44 Ibnu Al-Atsir, *al-Kamil....*, Juz III, hlm. 192.

menggantikan khalifah. Para sahabat umumnya tidak ada yang bersedia. Meski orang-orang Mesir menghendaki Ali, orang Kufah mencari Zubair, orang Bashrah mencari Thalhah, Saa'd, dan Ibnu Umar; dan semuanya sulit ditemukan atau mereka menolak untuk diangkat. Dari sejumlah calon yang telah dinominasikan oleh dewan majelis, Ali yang sangat diharapkan dan didambakan. Menurut Ath-Thabari, hal ini terbukti dari ungkapan mereka secara serentak, "Kami setuju Ali bin Abi Thalib" dan mereka datang untuk membaikinya. Pada mulanya, Ali menolak sehingga terjadi dialog berikut. Ali mengatakan, "Tinggallah aku dan cari orang lain. Kita akan menghadapi berbagai masalah yang dapat menggoncangkan hati dan pikiran kita." Ucapan Ali ini merupakan petunjuk yang jelas, bahwa Ali bin Abi Thalib tidak berambisi memegang jabatan khalifah yang ditawarkan kepadanya atau pertimbangan situasi dan kondisi yang sangat merisaukan ketika ia akan dipercaya memegang kekuasaan. Sementara pada pihak lain, masyarakat Madinah mendesak Ali menerima kepemimpinan kaum Muslim tersebut.⁴⁵

Desakan masyarakat Madinah dapat dilihat dari ungkapan mereka. Menurut Ibn Al-Atsir dan Ath-Thabari,⁴⁶ "Allah mencari engkau! Apakah engkau tidak melihat keadaan kami? Apakah engkau tidak melihat Islam? Apakah engkau tidak melihat fitnah? Apakah engkau tidak takut kepada Allah?" Ali menjawab, "Ketahuilah aku menerima permintaan, aku berupaya akan mengerjakan sepanjang yang aku ketahui. Jika kamu meninggalkan aku, aku hanyalah seperti kalian; dan aku akan menjadi orang yang paling patuh kepada orang

45 Ath-Thabari, *Tarikh al-Umam...*, Juz V, hlm. 157 dan Ibnu Al-Atsir, *al-Kamil...*, hlm. 192.

46 Menurut al-Anshari, pembaiatan terhadap Ali oleh masyarakat Madinah, ditanggapinya, hal ini dapat dipahami, bahwa sahabat Ali menolak secara diplomatis jabatan khalifah (lihat al-Anshari, *al-Syūrā wa Atsaruhā...*, hlm. 96).

yang kamu angkat." Dalam riwayat lain dikatakan, bahwa Ali berkata, "Urusan ini bukan urusan kalian. Tetapi ini adalah urusan ahli *syūrā* dan para pejuang Badar. Orang yang disepakai mereka berhak memegang kekhalifahan. Oleh karena itu, anggota dewan majelis atau ahli *syūrā* yang bertemu dan membicarakan masalah ini."

Setelah beberapa lama, Ali terpilih menjadi khalifah. Ali adalah khalifah yang diangkat dalam situasi yang gawat dan pergolakan mengalami eskalasi yang sangat tinggi. Benturan antarpartai pada saat itu adalah pemandangan yang terjadi setiap hari. Saat itu, kaum Muslim terjebak dalam lingkaran anarkisme. Saling mencurigai di antara partai atas pembunuhan Utsman.

Pengangkatan khalifah keempat ini agak berbeda dengan proses pengangkatan pemimpin sebelumnya. Walaupun hasil musyawarah, kekhalifahan Ali terumus dalam suasana yang sangat rawan dan dalam situasi beberapa kalangan banyak yang berambisi pula untuk menjadi khalifah. Ibnu Atsir dan Ath-Thabari menyebutkan bahwa Zubair dan Thalhah adalah dua orang yang mempunyai ambisi untuk memegang jabatan khalifah.⁴⁷ Sekalipun demikian, Ali bin Abi Thalib sangat didukung oleh orang-orang yang terus memprotes kebijakan Utsman dan memintanya untuk turun. Protes paling banyak berasal dari masyarakat Madinah. Mereka segera meminta agar Ali menjadi pengganti Utsman setelah terbunuhnya. Mungkin karena kondisi inilah, Zubair dan Thalhah terpaksa membaiat Ali. Jika tidak melakukannya, mereka harus berhadapan dengan ancaman yang membahayakan pada keselamatan dirinya.

Sebenarnya, sebelum Utsman terbunuh pun masyarakat Madinah telah meminta agar Ali melakukan kudeta terhadap kepemimpinan Utsman karena dianggap tidak mendengar

47 Ibnu Atsir, *Al-Kāmil*, Juz 3, hlm. 192 dan Ath-Thabari, *Tarikh al-Umam...*, Juz V, hlm. 156-157.

keinginan masyarakat. Bahkan, M.A. Shaban menyebutkan bahwa skenario pengangkatan Ali telah dibicarakan oleh mereka sebelumnya.⁴⁸ Berbeda halnya dengan penduduk Syria yang dipimpin oleh Muawiyah bin Abu Sufyan tidak bersedia membaiaatnya, dengan alasan agar Ali menyelesaikan kasus pembunuhan terhadap Utsman.⁴⁹

Pada masa Ali, pembunuhan Utsman adalah "duri" yang cukup mengganggu. Bukan hanya oleh Muawiyah, pembunuhan Utsman dimanfaatkan sebagai "komoditas" politik oleh Zubair dan Thalhah. Alih-alih meminta penyelesaian secara hukum atas pembunuhan Utsman, mereka berdua mencabut pembaiatannya dan menyatakan diri mencabut secara resmi dukungan politik dan kesetiaannya kepada Imam Ali. Keduanya berupaya menjatuhkan kekuasaan Ali dan memengaruhi Aisyah untuk melakukan oposisi dan memerangi Ali. Perang Jamal adalah akibat ulah kedua orang ini.⁵⁰ Awalnya Muawiyah mensyaratkan ketundukan kepada Ali dengan penyelesaian pembunuhan Utsman secara hukum, akhirnya menolak kepemimpinan Ali dan menyatakan negeri Damaskus merdeka.

Pada zaman kekhalifahan Ali jarang dilakukan musyawarah yang melibatkan orang banyak. Hal ini – lagi-lagi – karena kondisi politik yang tidak stabil. Pengambilan keputusan politik lebih cenderung dilakukan secara terpaksa dan darurat. Apalagi ketika Muawiyah menolak pemecatan Imam Ali dari jabatan gubernurnya dan memilih melepaskan

48 M.A. Shaban, *Islamic History*, hlm. 71.

49 Al-Anshari, *Al-Syūrā wa Atsaruhā...*, hlm. 71.

50 Sebenarnya, keterlibatan Aisyah dalam Perang Jamal bukan sekadar pengaruh yang disampaikan oleh Thalhah dan Zubair, melainkan ada rasa ketidaksenangan kepada Ali, yaitu komentar Ali atas kejadian yang menimpa Aisyah yang dituding melakukan serong dengan orang lain. Ketika itu, Ali berkata kepada Nabi Muhammad SAW., ketika ditanya mengenai hal itu, "Masih banyak wanita lain!"

Damaskus dari kekuasaan Ali. Muawiyah menyatakan “perang” terhadap pemerintahan Ali yang sah. Peperangan antara pasukan Ali dan Muawiyah terjadi dalam beberapa minggu. Pasukan Ali dipimpin oleh Al-Asytar – orang Madinah yang pertama kali membaiat Ali – sedangkan pasukan Muawiyah dipimpin oleh Amr bin Ash – mantan Gubernur Mesir yang dipecat oleh Ali.

Pasukan Muawiyah harus menerima keterdesakan oleh pasukan Ali. Untuk menyelamatkan diri dan – mungkin sebagai – siasat, Amr bin Ash memberi komando kepada pasukannya agar mengacungkan Al-Quran sebagai tanda damai. Siasat ini berhasil. Peperangan berhenti, dan Ali menerima ajakan damai pihak Muawiyah. Keduanya siap untuk berunding dan menyerahkan keputusan kekuasaan kepada rakyat. Muawiyah menunjuk Amr bin Ash – penggagas ide mengacungkan Al-Quran di atas tombak di hadapan pasukan Imam Ali – sebagai delegasi perundingan. Adapun Ali mengutus Abu Musa Al-Asy’ari sebagai delegasi perundingan pihaknya. Pada awalnya Ali menolak Abu Musa untuk dijadikan delegasi. Selain tidak terlibat dalam perang, ia pun telah sangat tua dan tidak tepat dibebanai tugas seberat ini.

Dalam proses perundingan yang dilakukan secara tertutup disepakati bahwa kedua belah pihak sepakat untuk memberhentikan Ali dan memberhentikan Muawiyah sebagai pemimpin Damaskus merdeka. Kepemimpinan selanjutnya diserahkan kepada masyarakat untuk dimusyawarahkan. Akan tetapi, dalam pengumuman di depan publik, peristiwa yang terjadi tidak demikian. Amr bin Ash menyatakan bahwa Abu Musa Al-Asyari telah memberhentikan pemimpinnya, Ali bin Abi Thalib, sedangkan dirinya menyatakan bahwa Muawiyah tetap sebagai pemimpin.

Proses politik di atas, walaupun berakhir dengan kericuhan, merupakan bentuk nyata dari perhatian Ali terhadap

pentingnya musyawarah yang merupakan “terjemahan” kegiatan kelegislatifan pada masa itu. Pada zaman Ali, sistem kelegislatifan tidak berjalan normal. Kondisi politik yang *carut marut* tidak memungkinkan berjalannya sistem—apalagi lembaga—secara baik dan lancar. Masalah yang ditimbulkan pasca-digelarnya *tahkîm* semakin memperburuk kondisi. Perang saudara yang menelan puluhan ribu Muslim turut memperkuat dugaan bahwa saat itu terjadi “parlemen jalanan” dan “serabutan”.

Dengan demikian, lembaga legislatif pada masa kekhalifahan Ali nyaris terputus dan sulit dilacak keberadaannya. Selama masa pemerintahan Ali dan sampai terbunuhnya, kondisi politik ricuh—tidak terkendali. Kaum opisisi dan saparatisme bermunculan. Nuansa ‘*Umayanisme* dan *Hasyimisme* kembali muncul ke panggung politik. Persengketaan dan perseteruan kelompok bani Umayyah dengan bani Hasyim yang telah mengkristal sebelum Nabi Muhammad SAW. diangkat rasul terusik kembali. Muawiyah dengan membawa bendera Umayanisme mengobarkan semangat perang untuk menjatuhkan Ali yang dianggapnya sebagai kelompok yang mewakili kekuatan bani Hasyim.

Kelompok “saparatisme ektsrem (*khawārij*)” adalah kelompok yang sangat gencar melawan Imam Ali. Mereka tidak hanya melakukan pendekatan politik dalam melancarkan serangan dan pemberontakan, tetapi mempunyai landasan teologi yang “sangat kasar.” Mereka menganggap Ali bukan lagi sebagai pemimpin yang gagal dan zalim, melainkan telah menjadi kafir karena mengambil keputusan pada kehendak rakyat banyak, bukan pada hukum Allah.

Berdasarkan gambaran sejarah para khalifah setelah Rasulullah SAW. dapat disimpulkan bahwa hanya pada Umar terbentuk sistem kelegislatifan—terlepas dari sederhana atau lebih bagus daripada sistem sekarang—yang dapat

dikatakan sebagai sistem tertata dan menggambarkan kegiatan politik nyata dalam bentuk lembaga. Bagi Umar, mendirikan lembaga kelegislatifan merupakan keharusan sosiologis dan politis. Berbeda dengan khalifah-khalifah selain beliau. Abu Bakar menganggap bahwa keharusan musyawarah adalah "keharusan teologis." Abu Bakar merasa bahwa melakukan musyawarah adalah "titah resmi" dari Allah, bukan demi pertimbangan politis dan keharusan sosiologis. Adapun pada masa Utsman, musyawarah lebih cenderung pada hal-hal yang menyangkut masalah kekeluargaan. Bagi Utsman, musyawarah adalah bagian dari upaya mempertahankan dan memperkuat kekuasaannya. Oleh karena itu, cukup jarang ada beberapa sahabat yang kritis diundang untuk hadir dalam musyawarah.

2. *Majelis Syūrā dalam Pemikiran Kaum Muslim*

a. *Pandangan Pemikir Muslim Klasik*

Pembahasan bab ini hanya dibatasi pada dua sosok terkenal yang mempunyai konsep pemikiran politik, yaitu Al-Farabi dan Al-Māwardī.

1) **Al-Farabi**

Nama asli Al Farabi adalah Abu Nashr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Al-Uzalagh. Penelaahan pemikirannya lebih ditekankan pada aspek filsufisnya, mengingat ia seorang filsuf, bukan pada aspek praktisnya, yang merupakan pijakan pemaknaan *majelis syūrā* sebagai bentuk makna kelegislatifan.

Pandangan Al-Farabi dalam hal ini berkaitan dengan teori kota demokratis yang dapat dianggap sebagai "sumsum" kelegislatifan. Dalam beberapa karya filsafat politik Al-Farabi, terdapat bagian tertentu yang secara khusus menarik perhatian.

Ia hidup pada zaman yang cenderung menempatkan demokrasi sebagai "kemungkinan" sistem politik yang paling baik.

Meskipun konsep Al-Farabi tentang kota demokratis mengandung segala elemen kemodernan, tetap tidak dapat disebut identik dengan gagasan modern tentang demokrasi. Dalam filsafat politik Al-Farabi, kota demokratis memiliki "daya tarik" khusus baginya. Seraya memandang kota demokratis sebagai lawan dari "Kota Utama", Al-Farabi menyatakan, "Pembangunan kota-Kota Utama dan penegakan pemerintahan orang-orang utama adalah lebih efektif dan jauh lebih mudah diwujudkan dari kota-kota demokratis dibandingkan dengan kota-kota 'jahiliah' lainnya."⁵¹ Di tempat lain, masih tentang kota yang sama, Al-Farabi menyatakan, "Sangatlah mungkin bahwa lama-kelamaan orang-orang utama akan bermunculan di kota itu, yaitu filsuf, ahli retorika, dan penyair, yang menggalati berbagai hal. Ada kemungkinan pula untuk mengumpulkan — sedikit demi sedikit dari kota itu — orang-orang tertentu yang membentuk bagian-bagian dari Kota Utama itu. Inilah hal terbaik yang mungkin terjadi di kota seperti ini."⁵²

Hanya hal inilah yang dijelaskan oleh Al-Farabi. Secara tidak langsung, Al-Farabi menyebutkan bahwa penjelmaan negara demokratis adalah terkumpulnya "ratusan ide" dari "ratusan orang" yang berbeda kemampuan.

Sebenarnya, Al-Farabi masih meragukan — terlihat dari kata-katanya "sangatlah mungkin" dan ini mengasumsikan seolah-olah Al-Farabi mendua dalam pandangan — apakah mungkin "Kota Utama" dapat muncul dari kota demokratis, sebuah kota yang memiliki karakteristik, yang — dalam uraian

51 Fauzi M. Najjar, *The Political Regime*, sebuah terjemahan Inggris dari karya Al-Farabi yang berjudul *Al-Siyāsah Al-Madaniyyah*, dalam Ralph Lerner dan Muhsin Mahdi (ed.), *Medieval Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989, hlm. 51-52.

52 *Ibid*, hlm. 51.

Al-Farabi— terlihat kontras dengan Kota Utama. Untuk memperjelas posisi pandangannya, berikut akan diuraikan sedikit pemikirannya mengenai kota demokratis.

Kota demokratis dalam pandangan Al-Farabi adalah kota yang tujuan penduduknya memiliki kebebasan, dan setiap elemen masyarakat melakukan hal-hal yang dikehendakinya tanpa sedikit pun dikekang.⁵³ Al-Farabi menguraikan secara mendalam karakteristik negara demokratis.

“Kota demokrasi adalah kota yang setiap penduduknya mendapatkan keleluasaan melakukan apa pun yang diinginkannya. Penduduknya setara dan hukum *mereka* (penulisan miring dari pengutip) mengatakan bahwa tidak ada orang yang lebih baik daripada orang lain. Penduduknya leluasa melakukan apa pun yang dikehendakinya. Tidak ada orang— baik penduduk maupun bukan penduduk— dapat mengklaim berwewenang, kecuali jika mereka bekerja untuk memperbesar kemerdekaannya. Pemerintah harus mengikuti kehendak mereka yang diperintah— penguasa mengikuti yang dikuasai.”⁵⁴

“Sege nap upaya keras,” lanjut Al-Farabi, “dan tujuan kota-kota jahiliah— sebutan sentimen Al-Farabi untuk negara bukan Negara Utama— ada di kota seperti ini dengan cara yang sangat sempurna. Di antara semua kota jahiliah itu, inilah kota yang paling terpuji dan bahagia. Secara eksoteris, ia ibarat pakaian yang bersulam, yang penuh dengan celupan dan bentuk warna-warni. Semua orang menyukainya dan merasa senang tinggal di dalamnya karena kehendak atau keinginan manusia akan dipenuhi oleh kota ini. Berbagai bangsa akan berbondong-bondong hijrah ke kota ini untuk bermukim

53 *Ibid*, hlm. 50-51.

54 *Ibid*, hlm. 51.

dan kota ini pun lalu tumbuh dan berkembang secara luar biasa. Orang dari segala ras memadati kota ini, dan — melalui perkawinan — melahirkan anak-anak yang kecenderungannya sangat multi, dan dengan pendidikan dan proses pendewasaan sangat beragam.”⁵⁵

Walaupun pada akhirnya bermunculan orang-orang “bajik,” kota ini akan mempunyai kebaikan dan keburukan dibandingkan dengan kota-kota jahiliah lainnya. Semakin produktif dan semakin sempurna kota ini, semakin besar pula kebaikan dan keburukan yang ada di kota ini.

Di sini tampak kesamaan pandangan antara Al-Farabi dan St. Agustinus yang menyebut negara demokratis sebagai “Negara Setan”. Dalam pandangan St. Agustinus, negara demokratis adalah negara “terlaknat” yang tidak disenangi Tuhan. Andai ada orang “bajik” yang akan mengarahkan mereka pada “kebahagian”, ia tidak akan diangkat pemimpin oleh penduduk. Sebab, penduduk neraga demokratis adalah orang-orang yang menghendaki penguasa yang dapat memudahkan penduduknya untuk mendapatkan keinginannya dan melicinkan jalan bagi mereka untuk mendapatkan sekaligus melestarikan keinginannya.

Kendati menganggap bahwa negara demokratis adalah salah satu bentuk negara jahiliah, Al-Farabi percaya bahwa membangun Kota Utama dan menegakkan “pemerintahan orang-orang bajik” lebih efektif dan jauh lebih mudah dengan menggunakan kota demokratis. Hal ini karena membangun peradaban dari kondisi pluralitas bangsa yang mungkin di dalamnya terdapat orang-orang intelek, berwawasan, dan beragam kemampuan jauh lebih mudah daripada membangun dari kota yang berpenduduk tidak beragam tetapi bodoh.

55 *Ibid.*

Sulit dilacak, apakah Al-Farabi memiliki konsep tentang kelegislatifan secara kelembagaan. Berdasarkan dari filsafat politiknya mengenai negara demokratis dan Negara Utama, ia memiliki konsep. Hanya, keterbatasan literatur yang terbaca oleh "dunia" atau mungkin luput dari para filolog dan peneliti menyebabkan kita tidak dapat mengidentifikasinya. Secara khusus, tidak ada konsep kelegislatifan dalam bentuk lembaga dalam pandangan Farabi. Hal ini karena yang terlacak dari Al-Farabi adalah pandangannya yang bersifat filsufis mengenai negara demokrasi yang – melihat praktik hari ini – bemuara pada kelegislatifan.

Ketidakhadiran referensi Al-Farabi yang mengupas secara jelas mengenai kelegislatifan tidak berarti bahwa ia tidak mempunyai konsep tentang hal ini. Ketidakterlacakan tulisannyalah yang menjadi "masalah". Apabila melihat dari pemikiran Al-Farabi yang menyatakan bahwa di negara demokratis terdapat ratusan ahli dan ratusan ide, hal ini menggambarkan bahwa kelegislatifan ada dalam praktik dan ia pasti menyoroti praktik tersebut. Perlu dicatat bahwa Al-Farabi pernah berdampingan dengan seorang penguasa terkenal, Saif Al-Daulah – seorang penguasa yang sangat "melegenda dan menyejarah" dan menjadi buah bibir para penyair Arab.

2) Al-Mawardi

Nama asli Al-Mawardi adalah Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib. Al-Māwardī adalah seorang pejabat sekaligus pemikir politik yang "menyejarah". Bukunya yang tidak asing lagi di kalangan para peneliti, *Al-Ahkām Al-Sulthāniyyah*, sarat dengan konsep politik secara kelembagaan. Buku ini memiliki keistimewaan yang cukup istimewa dibandingkan dengan buku-buku sejenisnya.

Ulasan Al-Māwardī mengenai politik secara kelembagaan sangat runtut. Konsep-konsepnya tertata secara teratur dan berhierarki. Hal ini tidak lepas dari keberadaannya sebagai seorang praktisi politik dan hukum yang – sudah jadi “hukum alam” – selalu tertuntut berpikir runtut dan tertata. Selain itu, buku *Al-Aḥkām Al-Sulthāniyyah* adalah buku proyek negara yang penggarapannya dilakukan secara maksimal karena terdorong oleh keberadaan finansial yang memadai dan tuntutan yang mengikat.⁵⁶

Ketertataan tulisan Al-Māwardī terlihat dari tulisannya yang begitu hierarkial. Sebagai contoh dalam buku *Al-Aḥkām Al-Sulthāniyyah*, setelah menulis pendahuluan dan mengemukakan sistematika pembahasan bukunya, ia membahas pembentukan kepemimpinan (*‘aqd al-imāmah*), syarat-syarat pemimpin, tata cara mengangkat pemimpin, dan kesepakatan *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* dalam memilih pemimpin (imam). Kemudian, Al-Māwardī mengupas sangat runtut lembaga-lembaga politik dan lembaga lainnya yang masih terkait dengan lembaga kepolitikan (misalnya, pembentukan angkatan bersenjata dan pengangkatan kepala daerah).

Dalam pandangan Al-Māwardī, *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* adalah orang-orang yang memiliki kualifikasi untuk bertindak atas nama umat Muslim dalam memilih seorang khalifah – di sini mereka disebut “anggota *majelis syūrā*”. Dalam teori politik Al-Māwardī, fungsi utama mereka bersifat kontraktual. Artinya, mereka menyerahkan jabatan kekhalifahan kepada seseorang yang paling berkualifikasi dan – saat diterima – mereka memberikan baiat kepadanya. Mereka juga diberi

56 Masalah ini disebutkan oleh Al-Mawardi pada bagian pendahuluan bukunya. Ia menyebutkan bahwa buku ini (*Al-Aḥkām Al-Sulthāniyyah*) ditulis sebagai pemenuhan atas permintaan orang yang wajib dipatuhi. Arti orang di sini oleh Al-Mawardi adalah seorang khalifah yang saat itu sedang naik takhta, yaitu Al-Qāi’m, khalifah dinasti ‘Abbasiyah ke-25.

kepercayaan memberhentikan khalifah apabila khalifah gagal memenuhi kewajibannya. Mereka – dalam pandangan Al-Māwardī – harus Muslim, berusia dewasa, adil, merdeka, dan mampu menafsirkan sumber-sumber hukum agama (*ijtihad*). Syarat terakhir ini mengimplikasikan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* harus seorang faqih piawai dan konsensus (*ijma'*)-nya mengikat.

Hal ini mungkin karena tidak ada teks wahyu yang menetapkan jumlah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Al-Māwardī tidak menetapkan jumlah untuk anggota *ahl al-hall wa al-'aqd*. Al-Māwardī hanya mengutip beberapa pendapat yang berkenaan dengan jumlah. Ia menyebutkan bahwa sebagian ulama menyatakan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* harus cukup mewakili seluruh wilayah kerajaan Islam. Dengan “berkaca” kepada preseden sejarah kekhalifahan pra “kekhilafahan minus”, ia menyebutkan bahwa satu orang pun cukup mewakili dan realitas politik pada masa hidup Al-Māwardī pun, seorang khalifah mengangkat pengganti dirinya hanya dengan dirinya sendiri.

Perlu dicatat bahwa dalam hal *ahl al-hall wa al-'aqd*, Al-Māwardī mempunyai analisis tersendiri. Ia berpendapat bahwa baiat dari *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah “proses subsider” yang dilakukan hanya jika khalifah gagal mengangkat seorang pengganti. Pemikiran ini didasarkan pada keberadaan kualifikasi seorang khalifah, yaitu setara dengan kualifikasi anggota lembaga yang mengangkat tersebut. Dengan demikian, dalam pandangan Al-Māwardī, khalifah adalah anggota yang paling berkualifikasi yang memungkinkan dirinya sendiri untuk menunjuk seorang pengganti.

Walaupun Al-Māwardī tidak menyebutkan secara langsung lembaga yang diidentifikasi dengan sebutan *majelis syūrā*, konsepsi *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah makna substantif terjemahan dari lembaga tersebut. Hal ini karena *majelis syūrā*

yang dimaksud di sini adalah orang yang berperan sebagai wakil umat yang distilahkan oleh Al-Māwardī dengan sebutan *ahl al-hall wa al-'aqd*.

Dalam pemikiran politik modern, gelar *ahl al-hall wa al-'aqd* memiliki makna khusus. Gelar tersebut erat kaitannya dengan "makna luas" konsep *syūrā* – istilah yang sebelumnya bermakna musyawarah (konsultasi) antarorang istimewa tentang masalah politik. Dalam pemikiran politik abad ke-19 dan abad ke-20, *ahl al-hall wa al-'aqd* melalui wahana *syūrā* berbicara atas nama seluruh umat. Khair Ad-Din At-Tunisi, seorang pembaru Tunisia, menyamakan *ahl al-hall wa al-'aqd* dengan parlemen gaya Eropa, sedangkan Rasyid Ridha memercayai mereka untuk memilih dan memberhentikan penguasa karena pengaruhnya atas umat dan musyawarah di antara mereka.⁵⁷ Keputusan *ahl al-hall wa al-'aqd*, walaupun dapat berbeda dengan keputusan penguasa, mengikat penguasa tersebut karena mereka adalah wakil umat dan mewakili kehendak umat. Rasyid Ridha menyatakan bahwa penguasa harus tunduk pada *ahl al-hall wa al-'aqd* yang melalui musyawarahnya, mewakili kehendak umat dalam masalah kebijakan dan peraturan umum. Para pemikir politik Muslim modern menyatakan bahwa penguasa sebagai abdi rakyat yang dipilih melalui proses musyawarah yang wahananya adalah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Mereka berpandangan bahwa tidak ada kekuasaan yang sah jika tidak didasarkan pada proses ini.⁵⁸

57 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*, Los Angeles, 1966, hlm. 34-36. Masalah ini dikupas ulang oleh penulis buku ini di hlm. 159-165 dan 183.

58 Teori-teori para pemikir Muslim mengenai tema ini dikupas lebih jauh dan terperinci oleh Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981, hlm. 18, 73, 89, 105, 111-114, 139, 141, dan di hlm. 311. Selain Lambton, Mahmūd Syaltūt dalam *Taujihāt Al-Islām*, Beirut, 1983, hlm. 471, membahas juga masalah secara terperinci. Ia menyebutkan teori-teori beberapa sarjana Muslim mengenai subjek ini.

b. *Pandangan Pemikir Muslim Abad Pertengahan*

Ada suatu perbedaan historis yang penting antara karya-karya penulis Muslim Abad Pertengahan dan karya-karya penulis Kristen pada abad yang sama mengenai sejarah dan politik. Peradaban Kristen Barat dilahirkan di tengah-tengah kekacauan yang disebabkan oleh invasi orang-orang Barbar, dalam konteks politik yang didominasi oleh dua fakta yang saling bertentangan, sekaligus saling berhubungan – yaitu jatuhnya negara Romawi dan munculnya Gereja Kristen. Bagi St. Agustinus, ahli teori politik Kristen pertama, badan politik merupakan buatan manusia dan bersifat buruk, sedangkan pemerintah merupakan hukuman atau setidaknya obat untuk menebus dosa asal. Dalam persepsi pemikir Kristen yang “dicatat” dari ajaran-ajaran para nabi Ibrani kuno dan “dicetak” oleh realitas politik dan sosial yang berlangsung pada masanya ini, kekalahan dan kehancuran dipandang sebagai perangkat ilahiah, yang diturunkan dan didesain dengan tujuan agar manusia tobat dan kembali pada gereja. Hanya dengan cara inilah, manusia dapat mencapai keselamatan. Persepsi ini terus bertahan. Pada abad ke-13, Thomas Aquinas, dengan mengakui kemunculan masyarakat politik Kristen, memberikan beberapa legitimasi bagi negara dan nilai-nilai positif bagi lembaga-lembaga politik.

Kembali pada penyelidikan historis dan analisis politik kaum Muslim abad pertengahan, pemikiran mereka dalam bidang ini bergerak dalam arah yang berlawanan dengan situasi Barat Kristen. Pemikiran kaum Muslim tidak bermula dengan “kondisi kekalahan”, tetapi dengan “situasi kemenangan”, tidak dengan keruntuhan, tetapi dengan kemunculan imperium. Bagi seorang peneliti Muslim yang menyelidiki masa-masa awal tersebut, kekuasaan politik bukan merupakan kejahatan manusia, bukan pula sesuatu yang sedikit jahat atau buruk. Baginya, badan politik adalah suatu “Kebaikan Ilahiah”. Hal

ini karena badan politik dan sistem kekuasaan yang ada di dalamnya diatur oleh Tuhan untuk mempromosikan iman-Nya dan menjaga serta memperluas hukum-Nya. Kaum Muslim sebagaimana orang-orang Kristen, memandang bahwa Tuhan terlibat dalam urusan manusia dan "mengajukan serangkaian ujian" kepada umat-Nya. Bagi kaum Muslim, kepedulian Tuhan yang lebih utama adalah menolong hamba-Nya, bukan untuk menguji, melainkan untuk membantu dalam mencapai kemenangan dan kejayaan di dunia ini. Oleh karena itu, kepolitikan dalam pandangan kaum Muslim bukan suatu hal yang sekunder atau "sampingan", melainkan inti yang paling penting. Ketika imperium Islam mengalami kemunduran, para penulis Muslim berpenyakit dan pelayanan negara kepada masyarakat merupakan "pencemaran belaka",⁵⁹ mereka tetap memegang kukuh prinsip bahwa kekuasaan seorang penguasa Muslim, dengan cara apa pun menjalankan kekuasaannya itu, merupakan keniscayaan yang ditata secara sakral. Kepercayaan itu tercermin dalam berbagai cara dalam tulisan-tulisan tentang sejarah dan politik kaum Muslim klasik, terutama dalam persepsi yang jelas dan penerimaan yang wajar terhadap realitas kekuasaan.

Tulisan-tulisan pemikir Muslim abad pertengahan tentang politik Islam dapat diklasifikasikan dalam berbagai kategori yang sudah terdefiniskan secara baik. Tulisan-tulisan yang paling dikenal di dunia sebagian besarnya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Barat. Beberapa terjemahan sangat berpengaruh pada perkembangan pemikiran politik di Eropa. Aliran filsafat politik Islam abad pertengahan merujuk pada terjemahan dari teks-teks Yunani Kuno, terutama tulisan-tulisan Plato dan Aristoteles dalam bidang politik — jika tidak

59 Lihat A.J. Wensinck, "The Refused Dignity," dalam *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson, Cambridge, 1922, hlm. 491-499; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981, hlm. 190-191 dan 242.

dapat disebut sebagai kesamaan berpikir. Para penulis Muslim sangat tertarik untuk menghubungkan antara doktrin politis yang diperoleh dari zaman kuno dan ajaran-ajaran agama Islam. Dalam mengonfrontasi dilema ini, mereka menghasilkan karya-karya filsafat yang baru dan orisinal, yang sering mengandung perbendaharaan kata atau istilah politik yang baru juga. Salah satu istilah yang muncul pada masa ini adalah *majelis syūrā* – yang sebelumnya hanya kata *syūrā* yang dipakai (misalnya, dalam tulisan Al-Mawardi hanya dipakai istilah *syūrā*, tidak disertai kata *majelis*).

Pada paruh kedua abad pertengahan, istilah *majelis syūrā* masuk dalam kosakata pemikiran politik para penulis untuk menunjuk bentuk lembaga tertentu. Pada abad tersebut karakteristiknya sangat dikenal bahwa istilah ini memiliki makna sebagai organisasi yang mempunyai tujuan jelas dan peraturan internal. Kata *majelis* juga dipakai untuk menunjuk lembaga yang mempunyai fungsi resmi dalam masyarakat dan melayani kepentingan umum. Lembaga jenis ini, yang dijalankan dengan aturan prosedural dan dirancang untuk memberi manfaat bagi masyarakat, kemudian menjadi bagian penting dari sistem pemerintahan yang teratur. Di Mesir – misalnya – Khedevi Ismail pada 1876 menetapkan *majelis syūrā Al-nuwwab* (majelis para deputi) dan memperkenalkan sistem pemilu tidak langsung. Pada tahun 1876, Sultan Abdulhamid II mengeluarkan kontitusi baru yang mengatur pembentukan majelis deputi-deputi terpilih dan senat yang ditunjuk.

c. *Pandangan Pemikir Muslim Modern: Abu A'la Maudūdī*

Abu A'la Al-Maudūdī – salah seorang pemikir Muslim modern – menyebutkan bahwa legislatif adalah lembaga yang dalam terminologi fiqh lama dikenal dengan *ahl al-hall wa al-'aqd*.⁶⁰ "Lembaga legislatif di negara Islam," kata Al-Maududi,

60 Abu A'la Al-Maududi, *Islamic Law and Constitution*, hlm. 255.

“tidak berhak membuat undang-undang yang bertentangan dengan tuntunan Tuhan dan Rasul-Nya. Semua cabang legislasi, meskipun telah disahkan oleh lembaga legislatif, harus secara *ipso facto* dianggap *ultra vires* dari undang-undang dasar.”

Lembaga legislatif (*majelis syūrā*) menurut Al-Maududi mempunyai beberapa fungsi. *Pertama*, menegakkan tata atur Allah dan Rasul-Nya dalam bentuk susunan dan pasal demi pasal secara terperinci, termasuk membuat definisi yang relevan untuk mengundangkannya.

Kedua, menafsirkan Al-Quran dan sunnah yang memiliki makna lebih dari satu dan menentukan makna yang tepat untuk ditempatkan dalam undang-undang. Untuk tujuan ini, anggota legislatif harus beranggotakan kumpulan orang terpelajar yang memiliki kemampuan dan kapasitas untuk menafsirkan perintah-perintah Al-Quran.

Ketiga, menegakkan hukum-hukum suatu “masalah” yang tidak diisyaratkan oleh Al-Quran atau sunnah. Jika ada buku-buku fiqh yang mengupasnya, lembaga legislatif “bertugas” untuk menganut salah satu di antaranya.

Keempat, membuat rumusan hukum tanpa batas untuk masalah yang tidak ditentukan hukum dasarnya oleh Al-Quran sepanjang tidak bertentangan dengan jiwa dan semangat syariat.⁶¹

Al-Maududi menyebutkan bahwa pemilihan anggota *majelis syūrā* harus melalui pemilihan umum. Syarat-syaratnya adalah memiliki kemampuan dan wawasan yang lebih di antara orang-orang yang mewakilkannya serta dipilih oleh masyarakat. Dalam pandangan Al-Maududi, tidak ada alasan seorang pejabat eksekutif (khalifah) mengundang bermusyawarah hanya kepada orang yang dikehendaki olehnya. Seorang

61 *Ibid.*

khalifah berkewajiban secara moral dan sosial untuk melakukan musyawarah dengan orang-orang yang dipilih oleh rakyat.

Al-Maududi menyebutkan bahwa kegiatan kenegaraan dengan asas musyawarah adalah keharusan yang tidak datang dari kebutuhan sosial, tetapi datang dari Allah. Dengan demikian, ia berpandangan bahwa membentuk *majelis syūrā* adalah keharusan, apa pun bentuk dan sistem yang dipakainya.

D. Mekanisme Pembentukan Otoritas Legislasi

1. *Pemilihan Anggota Majelis Syūrā*

Anggota *majelis syūrā* adalah orang-orang perwakilan sebagai hasil pilihan umat. Hak pilih dan persyaratan yang harus dipenuhi oleh para pemilih dan para calon anggota *majelis syūrā* tidak dikemukakan secara terperinci oleh Al-Quran ataupun sunnah. Dengan demikian, masalah tersebut diserahkan sepenuhnya kepada kemampuan masyarakat sesuai dengan kebutuhan dan kondisi persoalan yang dihadapi. *Majelis syūrā* merupakan lembaga tertinggi yang melembagakan kehendak rakyat.

Di kalangan beberapa pemikir Muslim berkembang suatu pemikiran bahwa pembentukan anggota majelis tidak harus melibatkan seluruh rakyat yang "cakap pilih". Mereka menyatakan bahwa pembentukan anggota *majelis syūrā* dapat dilakukan dengan jalan penentuan dari seorang imam yang dapat dianggap representatif karena imam tersebut memangku jabatannya berdasarkan mandat mereka juga.⁶²

62 Perlu diingat bahwa ketika rakyat telah melakukan baiat kepada seorang amir, pada dasarnya mereka menyerahkan segala-galanya kepada imam yang bersangkutan—raga, jiwa, kehendak, dan keinginannya. Sebab arti asli baiat adalah "menjual". Oleh karena itu, ketika seseorang telah menyerahkan baiatnya kepada seorang imam, pada dasarnya telah menjual secara total dirinya dengan keamanan dan ketenteraman,

Landasan pemikiran ini adalah "kasus sejarah", yaitu ketika Nabi Muhammad SAW. mengangkat empat belas orang tim musyawarah dari Anshar dan Muhajirin⁶³ serta kebijakan Umar ketika mengangkat enam orang ahli *syūrā*.⁶⁴

Sebenarnya, ketika sandaran pandangan di atas adalah sejarah umat Islam masa lalu, akan segera terlihat "kelemahannya". Jika kita mengakui bahwa sarana pembentukan badan legislatif — *majelis syūrā* — merupakan persoalan yang sangat krusial dalam kehidupan negara, kita tidak dapat mengelak dari konsekuensi yang ditimbulkannya, yaitu proses pembentukan anggota majelis ini harus menggambarkan makna musyawarah yang sebenarnya, sebagai titah Allah kepada manusia.⁶⁵ Dengan masyarakat yang majemuk dan kompleks seperti sekarang ini, prinsip-prinsip musyawarah — terjemahan untuk kelegislatifan yang dimaksud oleh tulisan ini — tidak mungkin dapat diwujudkan, kecuali dengan jalan pemilihan umum. Pemilihan umum adalah satu-satunya sarana yang memungkinkan ditampilkannya para calon anggota majelis yang selanjutnya diserahkan sepenuhnya kepada rakyat untuk menentukan pilihannya.

Mekanisme pemilihan (*intikhāb*) — baik langsung maupun tidak langsung — merupakan persoalan yang tidak dikemukakan perinciannya oleh nash-nash syariat. Hal ini diserahkan

serta percaya sepenuhnya tanpa "catatan" terhadap apa pun yang diputuskan oleh imam tersebut. Berdasarkan pemikiran inilah, beberapa kalangan Muslim yang menyatakan bahwa oposisi masyarakat terhadap pemerintahan sah adalah tindakan menyalahi kebenaran. Oleh sebab itu, oposisi dianggap sebagai tindakan haram.

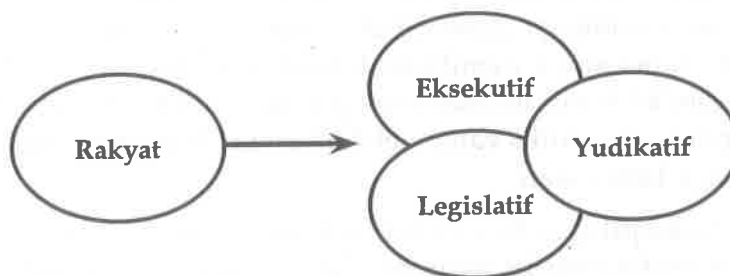
63 Lihat: Taqiyuddin An-Nabhānī, *Muqaddimah Al-Dustur*, Dār Al-Ummah, 1990, hlm. 113.

64 Lihat: Al-Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulthāniyyah*, Dār Al-Fikr, 1960, hlm. 10.

65 Dalam surat Al-Mā'idah ayat 28, secara jelas Allah menyuruh dilakukan musyawarah dalam segala perkara.

sepenuhnya kepada umat untuk menentukan sistemnya sesuai dengan keinginan dan kesepakatan mereka.⁶⁶

Dalam contoh konstitusi Islam yang dirancang oleh Dewan Islam Eropa, pada Pasal 20 poin a disebutkan bahwa anggota *Majelis syūrā* harus dipilih "secara langsung" oleh masyarakat.



Gambar 1: Pemilihan legislatif langsung dan *taukil* untuk eksekutif

Melihat sistem *bai'ah*,⁶⁷ pemilihan anggota *majelis syūrā* terjadi secara langsung bersamaan dengan pemilihan imam

66 Dalam kaitannya dengan semua orang yang ingin menduduki jabatan ataupun mengincar pemerintahan atau dipilih menjadi wakil dalam kursi dewan perwakilan, ada satu hal penting yang diisyaratkan oleh Rasulullah SAW., yaitu larangan meminta jabatan atau "mencari dukungan suara dari para pemilih". Rasul mengatakan, "Engkau jangan meminta-minta, maka engkau akan menanggung sendiri bebannya. Akan tetapi, apabila jabatan itu engkau peroleh tanpa meminta-minta, engkau akan ditolong oleh Allah SWT." Untuk memperjelas persoalan ini, Rasul tidak memberikan jabatan apa pun kepada orang yang berambisi terhadapnya. Ketika suatu saat ada salah seorang di antara sahabatnya yang memintanya agar diangkat sebagai gubernur di suatu wilayah, beliau menjawab, "Demi Allah, Aku sekali-kali tidak akan memberikan jabatan ini kepada orang yang memintanya maupun orang yang berambisi terhadapnya."

67 Kata *bai'ah* merupakan istilah teknis dalam prosesi politik dan suksesi di dunia Islam. Arti orsinal kata *bai'ah* adalah "menjual" dan "tukar menukar". Bahkan, dalam bahasa Arab kuno, kata tersebut memiliki arti

(eksekutif), walaupun dalam sejarah tidak ditemukan adanya mekanisme seperti itu. Dalam sejarah, yang lebih terlihat secara jelas adalah rakyat membaiaat imam dan imam mengangkat tim musyawarah sebagaimana yang terjadi pada masa akhir pemerintahan Umar. Ketika rakyat harus dilibatkan secara langsung dalam tatanan politik, mekanismenya adalah mereka memilih anggota legislatif dan anggota eksekutif sekaligus sekalipun dilakukan dalam bentuk dua tahapan. Setelah terbentuk lembaga legislatif dan eksekutif, kedua lembaga ini bersama-sama membentuk lembaga eksekutif. Cukup jelas dan lebih masuk akal konsep semacam ini dibandingkan dengan trias politika yang melakukan pemisahan radikal tiga lembaga kekuasaan.

Selanjutnya, Dewan Islam Eropa memandang bahwa pembentukan *majelis syūrā* berkaitan erat dengan keharusan adanya komisi pemilihan. Pada Pasal 67 dalam contoh konstitusi Islam disebutkan bahwa harus ada komisi pemilihan yang permanen dan independen yang memiliki beberapa fungsi. *Pertama*, mengorganisasikan, mengawasi, dan melaksanakan pemilihan untuk jabatan imam dan keanggotaan *majelis syūrā* dan jabatan-jabatan lain sesuai dengan hukum. *Kedua*, mengorganisasikan, mengawasi, dan mengadakan referendum. *Ketiga*, menjamin bahwa para calon untuk jabatan tertentu memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh hukum.

Para anggota komisi pemilihan, sebagaimana disebutkan dalam Pasal 69 contoh Konstitusi Islam Eropa, harus ditunjuk dari anggota-anggota yang menduduki peradilan tinggi negara.

berjabat tangan yang menyimbolkan kesepakatan dua belak pihak dalam melakukan kontraktual. Kata *bai'ah* dibandingkan oleh beberapa penulis Barat, seperti John. L. Esposito, James Piscatori, dan Dale F. Eickelman dengan "kontrak sosial", konsep John Lock — kontrak antara pemimpin dengan rakyat — sedangkan Bernard Lewis menyebutkannya sebagai simbol sentral bagi dimulainya suatu kedaulatan.

Orang yang menjadi anggota Komisi pemilihan tidak boleh menduduki jabatan lain.⁶⁸

Aturan dan prosedur tentang penunjukan komisi pemilihan dan masalah-masalah terkait harus ditetapkan oleh hukum. Di samping mengorganisasikan, mengawasi dan menyelenggarakan pemilihan, hukum juga harus menentukan kualifikasi para pemilih dan menjamin gambaran para pemilih, mengisi dan menentukan nominasi, prosedur pemilihan, dan mengumumkan hasil pemilihan, dan menjamin kerahasiaan suara. Semua otoritas umum dan pelayanan harus membantu komisi pemilihan yang memungkinkannya menjalankan kewajiban konstitusionalnya dan menaati perintah-perintahnya secara langsung dan tepat tanpa meninggalkan atau menyetujui otoritas lain.

Ketika komisi pemilihan umum yang dibentuk oleh pemerintah tidak berhasil mengadakan pemilihan umum, pemerintah harus mengambil alih peran tersebut. Pemerintah berkewajiban untuk menjadi panitia pemilihan umum. Sebagai contoh, ketika Umar membentuk tim musyawarah, beliau memberi tenggang waktu kepada tim selambat-lambatnya tiga hari. Jika selama tiga hari tim tersebut tidak berhasil, Umar meminta tindakan lain yang lebih tepat—sampai mengharuskan menghukum orang yang menentanginya.

2. *Jumlah Anggota Majelis Syūrā*

Ada perbedaan pandangan di kalangan umat Islam mengenai jumlah anggota *majelis syūrā*. Sebagian ulama menyebutkan bahwa jumlah anggota majelis harus disesuaikan dengan jumlah pembagian wilayah negara. Dengan kata lain,

68 Islamic Council, *A Model of an Islamic Contitution*, Islamic Council, London, 1983.

dari setiap wilayah (distrik) harus ada wakil yang duduk di *majelis syūrā*.⁶⁹

Sekelompok ulama menyebutkan bahwa jumlah untuk anggota majelis cukup lima orang. Hal ini merupakan pendapat yang dipegang oleh fuqaha dan *mutakallimīn* Bashrah. Adapun fuqaha Kufah menyebutkan bahwa jumlah anggota *majelis syūrā* cukup tiga orang. Bahkan, sebagian ulama yang menyatakan bahwa satu orang sudah cukup untuk anggota *majelis syūrā*.⁸

Seluruh pendapat di atas merujuk pada preseden sejarah dimulai sejak pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah, Umar, Utsman, dan Ali. Ada pula yang menyatakan bahwa jumlah anggota *majelis syūrā* itu tiga orang, dengan menganalogikan pada prosesi pernikahan, yaitu wali dan dua saksi⁷⁰, tetapi pandangan ini sangat lemah.

Dewan Islam Eropa dalam contoh Konstitusi Islamnya menyebutkan jumlah anggota majelis harus diatur oleh hukum dan sesuai kesepakatan yang rasional.

3. Kualifikasi Anggota Majelis Syūrā

Para pemikir Muslim menetapkan syarat anggota majelis secara ketat. Syarat ini berkaitan dengan keberadaan mereka sebagai wakil rakyat. Penentuan syarat yang ketat ini membantu untuk meminimalkan kecurigaan rakyat terhadap para anggota dewan dan rakyat tidak terkuras tenaganya untuk mengontrol mereka. Dengan demikian, mereka menetapkan syarat-syarat keanggotaan majelis perwakilan seketat mungkin.

Abu Ya'la menyebutkan tiga syarat yang harus dipenuhi oleh setiap wakil rakyat atau *ahl al-ikhtiyār* – sebuah sebutan

69 Al-Mawardi *Op.Cit.*, hlm. 6-7.

70 *Ibid.*

yang tampaknya digagas pertama kali oleh Al-Mawardi untuk wakil rakyat. *Pertama*, adil terhadap siapa saja dan selalu memelihara wibawa moral sosial (*murua'h*). *Kedua*, pengetahuan yang memadai tentang seluk-beluk kenegaraan sehingga mampu menentukan pilihan yang tepat, walaupun tidak harus memenuhi persyaratan tingkat mujtahid. *Ketiga*, berwawasan luas, cerdas, kritis, dan bijak sehingga mampu mengapresiasi berbagai alternatif untuk memilih sesuatu yang lebih maslahat untuk rakyat.⁷¹

Abu Faris menyebutkan kualifikasi anggota *majelis syūrā* – istilah yang dipakai olehnya adalah *ahl al-hall wa al-'aqd* – sebanyak tujuh syarat. *Pertama*, *mukallaf* – telah berusia balig; *kedua*, merdeka – bukan hamba sahaya; *ketiga*, laki-laki; *keempat*, berilmu, *kelima*, adil; *keenam*, warga negara Islam; *ketujuh*, tidak mencalonkan diri.⁷²

Dalam pandangan Al-Farisi masih ada pengelasduaan non-Muslim dalam hal politik. Ia menyaratkan agar wakil rakyat adalah seorang Muslim, tidak boleh yang tidak beragama Islam. Sementara itu, Al-Mawardi tidak menyebutkan bahwa syarat seorang wakil rakyat harus seorang Muslim. Menurutnya, syarat wakil rakyat adalah (1) adil yang mencakup seluruh aspek keadilan; (2) memiliki ilmu yang dapat membawa dirinya dapat mengetahui siapa orang yang layak menjadi imam; (3) memiliki visi dan pemikiran yang dapat membawa dirinya memilih orang yang paling tepat untuk memegang jabatan imam.

Ada syarat menarik untuk orang-orang yang menjadi wakil umat yang dikemukakan oleh Al-Mawardi, yaitu memiliki pengetahuan yang dapat membawa anggota majelis dapat memilih orang yang paling tepat untuk memegang

71 Kecenderungan ini terlihat di halaman 5-6 dari buku *Al-Ahkām Al-Sulthāniyyah*.

72 Lihat: Al-Anshari, *Al-Syūrā wa Atsaruha ...*, hlm. 237.

jabatan imam.⁷³ Tampaknya, ia berpendapat bahwa *ahl al-ikhtiyār* – istilah teknis untuk menyebut wakil rakyat – hanya mempunyai “fungsi politik”, yaitu memilih penguasa.

Sepertinya para pemikir Muslim kurang tertarik membicarakan syarat-syarat anggota *majelis syūrā*. Hal ini dikarenakan kekuasaan politik terpusat secara sentral pada seorang imam. Dengan demikian, mereka lebih banyak membicarakan syarat imam daripada membicarakan syarat wakil rakyat yang akan duduk di *majelis syūrā*. Di antara pemikir Muslim yang mempunyai pandangan mengenai politik hanya tertarik untuk membicarakan kualifikasi seorang imam, tidak tertarik pada pembicaraan mengenai syarat anggota *majelis syūrā*, yaitu Al-Bāqilānī, Ibnu Hazm, Al-Asy‘arī, Ibnu Khaldun, Al-Juwaynī, Al-Ghazālī, Al-Kammāl bin Abi Syarīf, Al-Kammāl bin Al-Hammām, Al-Ījī, Al-Jurjānī, termasuk Yusuf Musa. Secara khusus, Al-Ghazālī lebih banyak berbicara mengenai etika imam dalam bentuk perseorangan. Etika yang dikemukakan oleh Al-Ghazālī bukan diarahkan pada etika profesional, melainkan pada etika dalam kerangka moral. Uraian Al-Ghazālī mengenai hal ini terdapat dalam bukunya yang berjudul *Sirr Al-‘Alamain wa Kasyf ma fi Al-Darain* – buku ini terdiri atas dua jilid kecil: bagian pertama mengenai etika kekuasaan dan hal-hal yang berkaitan dengannya, sedangkan buku keduanya tentang tata cara pengobatan penyakit dengan menggunakan obat-obat tradisional.

Secara umum, para pemikir Muslim klasik di atas tidak memberikan ruang bagi kaum wanita untuk menjadi anggota majelis. Para pemikir tersebut memosisikan kaum wanita sebagai “makhluk kedua” yang tidak memiliki hak politik penuh seperti kaum laki-laki. Berbeda dengan Yusuf Qardhawi yang memosisikan wanita satu level dengan kaum pria sehingga mereka sah menjadi wakil rakyat di parlemen. Beberapa faktor

73 Al-Nizham, ... hlm. 141.

historis dijadikan sandaran oleh Qardhawi dalam pendapatnya serta sedikit hadis yang diangkat olehnya.

Secara khusus, untuk masalah penomorduaan kaum wanita dalam Islam, makna penting yang harus dipetik adalah kualitas kefeminiman. Femininitas dan maskulinitas lebih dekat pada kualitas potensi dan kemampuan, bukan pada pada sisi lahiriah secara kasat mata. Pada dasarnya, kualitas maskulin adalah aktif, sedangkan kualitas feminim adalah pasif. Dengan demikian, penomorduan kaum perempuan dalam tataran politik oleh para penulis masa lalu lebih dekat pada sisi kualitas di atas. Para penulis seperti Al-Ghazali, Ibnu Arabi, Al-Mawardi, dan lain-lain adalah orang-orang tulus yang tidak memiliki keinginan menguasai dunia seraya menekan makhluk lain – wanita. Kemunculan *ecofeminism*, sebuah gerakan yang mencoba meneorikan keunggulan kualitas feminim, lahir sebagai akibat kecemburuan dan kesalahpahaman pemahaman atas konsep penomorduan kaum feminim oleh para penulis masa lalu.

4. Masa Keanggotaan Majelis Syūrā

Masa keanggotaan *majelis syūrā* harus dibatasi. Bercermin pada sejarah, orang-orang yang biasa dijadikan rujukan dan bermusyawarah oleh Nabi Muhammad SAW. tidak dijadikan lagi rujukan oleh Abu Bakar. Begitu juga, Umar tidak menjadikan tim musyawarah Abu Bakar sebagai tim musyawarah dirinya.⁷⁴

Dengan demikian, masa keanggotaan anggota *majelis syūrā* akan berakhir seiring dengan berakhirnya masa jabatan imam terpilih. Kontitusi Islam rancangan Dewan Islam Eropa tidak menyebutkan batasan secara angka untuk masa jabatan

74 Ibid.

anggota *majelis syūrā*. Akan tetapi, anggota *majelis syūrā* harus dibatasi (*tauqîf*) masa baktinya.

Perlu dipahami bahwa – dalam pandangan sebagian pemikir Muslim – keanggotaan *majelis syūrā* bersifat kontraktual. Bahkan, ada kecenderungan bahwa anggota majelis hanya sebagai pengantar seseorang menjadi khalifah. Dalam konsep Al-Mawardi mengenai *ahl al-ikhtiyār* tergambar seolah-olah mereka sekadar pengangkat seorang imam dan setelah itu tidak ada.⁷⁵

Selanjutnya, anggota majelis yang terbukti secara hukum melakukan tindakan pelanggaran moral yang mencapai derajat *fisq*, secara otomatis tersingkir dan terdiskualifikasi dari keanggotaan majelis. Selain itu, anggota majelis yang termasuk diskualifikasi adalah yang mengalami cacat fisik yang mengganggu efektivitas kinerjanya, seperti buta, tuli, dan bisu.

5. Kewenangan Majelis Syūrā

Melihat corak pemikiran para penulis Muslim klasik tergambar bahwa posisi anggota *majelis syūrā* – istilah teknis mereka *ahl al-hall wa al-'aqd* – adalah fungsi politik, yaitu memilih pemimpin, baiat, mengoreksi atau mengontrol tugas-tugas anggotanya, dan memecat seorang imam jika terbukti menyimpang dari janjinya. Dalam pandangan para penulis klasik, tidak ada fungsi lain yang diemban oleh para anggota *majelis syūrā*.

Yusuf Qardhawi menyebutkan bahwa kewenangan *majelis syūrā* ada dua. *Pertama*, melakukan pengawasan (*muḥāsabah*). *Kedua*, membuat undang-undang (*tasyrī'*). Qardhawi memaknai *muḥāsabah* dengan amar ma'ruf nahi munkar, yaitu melakukan

75 Taqiuddin An-Nabhani, *Nizham Al-Hukm fi Al-Islam*, Dar Al-Ummah, Lebanon, 1990, hlm. 212.

pelurusan terhadap perilaku menyimpang orang yang diberi kepercayaan oleh mereka. Adapun yang dimaksud *tasyrī'* adalah melakukan penalaran terhadap berbagai masalah untuk diidentifikasi secara syariat. Istilah yang dekat dengan pengertian *tasyrī'* adalah *ijtihād*, *istinbāth*, *tafshīl*, atau *takyīf*.

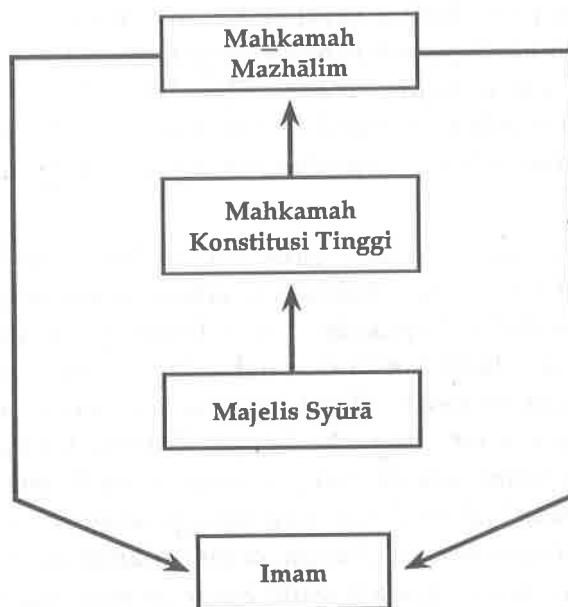
Taufik Al-Syawī menyebutkan bahwa *muhāsabah* yang sangat penting dilakukan adalah melakukan pengawasan atas komitmen para penguasa eksekutif untuk menepati Al-Quran dan sunnah Nabi Muhammad SAW. Muhasabah dalam bentuk ini menggambarkan bahwa penyerahan kepercayaan kepada pihak eksekutif bukan penyerahan total tanpa catatan, melainkan penyerahan seiring pengikatan dengan janji komitmen pada kedua sumber hukum di atas. Taufik Al-Syawī melandasi pemikirannya dengan ucapan Abu Bakar pada saat diberi kepercayaan, "Taatlāh kalian kepadaku selama aku masih taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Jika aku sudah membangkang kepada-Nya, kalian tidak boleh taat kepadaku!"

Fungsi *majelis syūrā* yang paling menonjol – selain mengangkat pemimpin untuk umat – adalah memecat pemimpin yang keluar dari kesepakatan umat. Pemimpin (imam) yang harus dipecat adalah ketika ia sudah tidak mampu melakukan tugas sebagai pemerintah atau melakukan penyelewengan dari hukum syariat hingga ke tingkat *fisq* (menyimpang dari kebenaran). Sehubungan dengan fungsi politik *majelis syūrā*, Fazlur Rahman berkata, "Karena pelanggaran penting terhadap kepercayaan masyarakat, kepala pemerintahan dapat dipecat setelah nilai suara legislatif yang besar menentanginya."⁷⁶

Khusus dalam masalah pemecatan (*impeachment*) imam (presiden) terjadi silang pendapat, yaitu yang berhak memecat seorang imam bukan anggota *majelis syūrā*, melainkan *mahkamah*

76 Al-Mawardi, *Op. Cit.*, hlm. 6.

mazhālim.⁷⁷ Pemecatan yang dilakukan oleh *mahkamah mazhālim* harus berdasarkan rekomendasi dari Dewan Kontitusi Tinggi yang menyatakan bahwa seorang imam melanggar syariat atau konstitusi hasil musyawarah mufakat atau kesepakatan mayoritas. Dewan Konstitusi Tinggi melakukan penilaian terhadap perilaku seorang imam atau para pembantunya berdasarkan permohonan dari *majelis syūra*. Setelah memeriksa dan menilai secara hukum, Dewan Kontitusi Tinggi memberikan penilaian objektif bahwa imam melakukan pelanggaran terhadap syariat dan kontitusi hasil musyawarah. Selanjutnya, Dewan Konstitusi Tinggi merekomendasikan kepada *mahkamah mazhālim* untuk memecat imam.



Gambar 2: Hierarki permohonan pemecatan imam

77 Fazlur Rahman, "Implemantion of the Islamic Concept of State in Pakistan Milieu," *Islamic Studies*, vol. VI, No. 3, edisi September 1967, hlm. 213.

Taqî Ad-Dîn An-Nabhânî menyebutkan bahwa *majelis syūrā* – istilah yang dipakai olehnya adalah majelis umat – hanya memiliki empat fungsi.

- a. Setiap perkara yang masuk pada wilayah “otoritas musyawarah” adalah wewenang anggota majelis untuk diambil keputusannya (misalnya, masalah program negara, pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan yang lainnya). Keputusan yang diambil oleh anggota majelis bersifat mengikat. Adapun setiap perkara yang tidak masuk wilayah otoritas musyawarah bukan bagian wewenang anggota majelis (misalnya, masalah politik luar negeri, masalah fiskal, dan kemiliteran).
- b. *Majelis syūrā* mempunyai hak mengawasi seluruh pejabat yang menangani berbagai masalah negara, baik permasalahan dalam negeri maupun luar negeri, baik masalah fiskal maupun kemiliteran. Perlu diperhatikan bahwa pendapat yang mengikat adalah pendapat yang diambil secara mayoritas.
- c. Seorang khalifah (presiden) harus mengajukan terlebih dahulu kepada *majelis syūrā* mengenai rancangan-rancangan hukum yang akan dipakainya.
- d. *Majelis syūrā* berhak untuk membatasi orang-orang yang akan dipromosikan memegang jabatan khalifah.⁷⁸

Model Konstitusi Islam yang dibuat oleh Dewan Islam Eropa, Pasal 21 menyebutkan beberapa fungsi atau wewenang *majelis syūrā*.

- a. Mengesahkan sasaran syariat yang akan dicapai, dengan cara mengambil pandangan Dewan Ulama, jika diperlukan.

78 An-Nabhânî, *Op. Cit.*, hlm. 111.

- b. Menetapkan hukum yang diajukan oleh pemerintah dan para anggota *majelis syūrā*.
- c. Mengesahkan program keuangan, rancangan belanja, tanggung jawab pemerintah dan badan-badan umum yang menerima atau menggunakan keuangan negara.
- d. Meninjau kebijakan-kebijakan pemerintah dan departemen-departemennya dengan mempertanyakan dan meminta keterangan dari masing-masing menteri; dan menyelidiki atau memberi wewenang penyelidikan atas departemen-departemen dan lembaga yang dibentuk berdasarkan hukum.
- e. Memberi wewenang pengumuman perang atau damai atau negara dalam bahaya.
- f. Untuk menyetujui perjanjian dan kesepakatan internasional dan upaya-upayanya.

Fungsi *majelis syūrā* adalah mengajukan mazhab fiqh negara, menentukan kualifikasi mujtahid yang akan duduk di dewan ulama, dan mengajukan anggaran dalam seluruh kegiatan kelegislatifan. Akan tetapi, wewenang *majelis syūrā* yang utama adalah mengamandemen konstitusi. Amandemen hanya dapat dilakukan jika disetujui oleh dua pertiga anggota *majelis syūrā*.

Selain hak finansial, hak para anggota *majelis syūrā* adalah mempunyai kebebasan mengekspresikan pandangan mereka selama menjalankan tugas-tugas dan tidak boleh ditangkap, ditahan, diganggu, atau dicopot (*recall*) keanggotaannya dari *majelis syūrā* karena melakukan hal tersebut.

6. *Hubungan Majelis Syūrā dengan Kekuasaan Eksekutif*

Dalam perjalanan sejarah umat Islam masa lalu tidak didapatkan adanya pemisahan radikal antara kekuasaan legislatif dan kekuasaan eksekutif. Apabila sejarah tersebut ditelaah secara saksama serta dirumuskan secara tepat dan cermat akan menjadi suatu sumbangan politik baru Islam bagi ilmu politik dan praktik ketatanegaraan.

Di negara-negara demokrasi modern terdapat pemisahan sepenuhnya antara kekuasaan legislatif dan kekuasaan eksekutif. Pemisahan ini dianggap satu-satunya jaminan yang mampu mencegah penyalahgunaan kekuasaan yang ada di tangan mereka. Prinsip pemisahan semacam ini memberi kekuasaan penuh dan tidak terbatas pada lembaga legislatif sehingga memiliki kekuasaan sedemikian rupa untuk mengontrol secara kontinu kekuasaan eksekutif dari tindakan-tindakan yang membahayakan kepentingan masyarakat. Dengan sistem seperti ini ada satu kelemahan yang tidak dapat diabaikan, yaitu adanya "pembelahan" dalam pemerintahan yang menyebabkan munculnya banyak rintangan, terutama saat negara menghadapi keadaan darurat yang membutuhkan tindakan cepat. Sepertinya sistem semacam ini kurang beruntung daripada – misalnya negara-negara yang diperintah secara otoriter – suatu pemerintahan yang cukup fleksibel dalam menghadapi persoalan secara mendadak dan membutuhkan penanganan secara cepat.

Islam sangat menentang otokrasi dan sistem pemerintahan diktator yang sama-sama ditentang oleh negara modern. Akan tetapi, Islam mengambil jalan tengah, yaitu memadukan tindakan legislatif dan eksekutif pada seorang khalifah (presiden) untuk melaksanakan tugasnya sebagai ketua lembaga legislatif karena diakui sebagai kepala negara. Dengan sistem ini, Islam menghindari polarisasi kekuasaan yang di beberapa

negara Eropa sering menimbulkan benturan kedua kekuasaan dan kadang-kadang menyebabkan sistem pemerintahan parlementer tidak dapat berjalan lancar.

Sistem yang dijamin cukup efektif mekanismenya oleh Islam di atas—secara umum dipakai pula oleh negara-negara otoriter—tidak hanya direalisasi dengan cara mengorbankan prinsip pengawasan rakyat terhadap tindakan-tindakan pemerintah. Hal ini dikarenakan, setiap kecenderungan yang mengarah pada tindakan otoriter dari pihak khalifah, sudah tentu sejak awal dapat dicegah karena adanya hukum muasyawarah yang telah diberikan nashnya oleh Al-Quran, yang seluruh kegiatan—baik eksekutif maupun legislatif—wajib ditegakkan di atas asas musyawarah yang mewakili aspirasi umat. Hasil musyawarah yang dirumuskan oleh suara terbanyak merupakan kewajiban yang harus diterima dan dipatuhi oleh penguasa eksekutif, bukan hanya advis yang boleh diterima atau diabaikan.

7. *Penyelesaian Persengketaan antara Legislatif dengan Eksekutif*

Walaupun sudah ada kerja sama antara komisi *majelis syūrā* dan lembaga eksekutif, kadang-kadang masih muncul penolakan dari pihak *majelis syūrā* terhadap kebijakan politik tertentu pihak eksekutif. Hal tersebut dikarenakan anggota majelis menilai bahwa kebijakan pemerintah bertentangan dengan sebagian pasal dalam undang-undang atau membahayakan kepentingan negara yang utama. Hal yang sama adalah ketika suatu saat—karena alasan yang sama, yaitu mengganggu kepentingan negara yang utama—khalifah merasa kewajiban menolak keputusan yang diambil oleh sidang *majelis syūrā*.

Tidak jarang persengketaan politik ini memakan waktu di luar kapasitas yang telah diporsikan. Bahkan, tidak sedikit persengketaan yang tidak dapat ditanggulangi oleh perangkat demokrasi di negara-negara Eropa. Pemerintah mengundurkan diri, parlemen dibubarkan, dan pelaksanaan pemilihan baru adalah fenomena nyata yang diakibatkan oleh hal tersebut. Itulah akhir dari persengketaan yang tiada akhir dan tidak berjalan secara lancar.

Dalam konsep Islam, jika terjadi perselisihan antara para wakil rakyat dan pihak pemerintah – istilah Al-Quran adalah *uli al-amr* – kedua belah pihak wajib mengembalikan kepada kitab Allah dan sunnah. Dalam bahasa lebih jelasnya hendaklah hal tersebut dikembalikan kepada lembaga abitrasi yang setelah mempelajari secara saksama mengeluarkan keputusan untuk menentukan pandangan yang lebih mendekati roh Al-Quran dan sunnah Rasulullah.

Dalam pandangan Islam, jelas penting berdirinya sebuah lembaga yang abitrasi semacam Dewan Kontitusi Tinggi yang secara khusus bertugas menyelesaikan persoalan konstitusional. Dalam Pasal 61 contoh Konstitusi Islam yang dibuat oleh Dewan Islam Eropa terdapat ungkapan, "Harus ada Dewan Kontitusi Tinggi – badan hukum yang berdiri sendiri – yang menjadi pelindung konstitusi dan karakter negara Islam."

Pasal 62 Konstitusi Islam menyebutkan bahwa fungsi dewan tersebut adalah (1) mengatur masalah-masalah yang timbul akibat hukum yang bertentangan dengan syariat; (2) menafsirkan konstitusi; (3) memutuskan kasus-kasus konflik dalam keputusan hukum; (4) mendengarkan dan mengatur keluhan-keluhan terhadap komisi pemilihan.

Aturan dan prosedur Dewan Konstitusi Tinggi, kualifikasi para anggotanya, masa jabatan, pemindahan atau pengunduran, masalah-masalah terkait, dan bentuk cara kerja dewan harus

ditetapkan oleh hukum. Hukum yang telah disebutkan di muka harus ditetapkan oleh dua pertiga mayoritas anggota *majelis syūrā*.

Sebagai hak dan wewenang paling menonjol Dewan Konstitusi Tinggi—lembaga arbitrase—adalah sebagai berikut. *Pertama*, penentu kata akhir dalam semua sengketa yang terjadi antara khalifah dan *majelis syūrā* yang diajukan oleh salah satu di antara kedua belah pihak. *Kedua*, pemegang hak veto untuk membatalkan undang-undang mana pun yang diambil oleh khalifah ketika lembaga ini berpendapat bahwa salah satu di antara kedua hal itu bertentangan dengan nash-nash Al-Quran, sunnah, dan konstitusi. Dengan dua fungsi yang menonjol ini, Dewan Konstitusi adalah pengawal konstitusi negara yang dapat dipercaya dan dipakai keputusan dan ketetapanannya.

Dewan Konstitusi Tinggi dipraktikkan di Iran dengan istilah dewan ahli. Lembaga ini disebut *Syūrā-ye Negahban* yang beranggotakan para faqih. Tugas dewan ahli ini adalah menguji undang-undang yang dibuat oleh parlemen: bertentangan dengan kehendak Allah atau tidak. Kadang-kadang, mereka membuat rancangan undang-undang yang sumbernya kehendak Tuhan lalu diberikan oleh mereka kepada parlemen untuk dirumuskan ke dalam peraturan yang lebih spesifik dan praktis. Seluruh produk parlemen yang akan dijadikan undang-undang atau hukum memerlukan pengesahan Dewan Ahli. Selain kewenangan yudisial dan kelegislatifan, dewan ahli berhak pula melakukan penyeleksian terhadap calon anggota *majelis syūrā* yang diajukan oleh berbagai partai. Dewan ahli di Iran mempunyai hak untuk mencoret calon anggota majelis yang tidak memenuhi kualifikasi yang ditentukan.

Para anggota Dewan Konstitusi harus terdiri atas para ahli hukum dan pakar bidang kekonstitusian. Mereka tidak hanya menguasai ilmu-ilmu Al-Quran dan hadis, tetapi juga

memiliki pengalaman yang luas tentang berbagai persoalan di muka bumi.

Supaya lembaga abitrasi ini sah secara konstitusi yang dibangun atas dasar musyawarah, para anggotanya dipilih dari sejumlah orang yang diajukan oleh *majelis syūrā* kepada khalifah, atau sebaliknya – diajukan oleh khalifah kepada *majelis syūrā*. Masa bakti anggota lembaga ini ditentukan seumur hidup, sekalipun batas usia untuk dapat menduduki jabatan ini dapat ditentukan. Sesuai dengan jabatannya itu, masing-masing anggota mendapatkan gaji layak seumur hidup pula. Penonaktifan anggota Dewan Konstitusi Tinggi tidak dapat dilakukan di tengah jalan, kecuali pertimbangan kesehatan atau tidak sanggup lagi melaksanakan tugas, seperti gangguan mental atau karena melakukan perbuatan tidak terpuji. Apabila melakukan tindakan tidak terpuji, jabatan dan gajinya hilang darinya.

Selain itu, supaya para anggota yang menduduki jabatan ini dapat mencurahkan perhatiannya, disarankan agar dibuat tap atau undang-undang yang melarang mereka melakukan jabatan rangkap, sekalipun jabatan nonkepemerintahan. Hal ini bertujuan agar mereka terbebas dari ambisi dan tekanan kepentingan. Selain itu, disyaratkan pula bukan praktisi politik dari suatu partai, supaya terbebas dari tekanan eksternal.

Perlu dipahami bahwa para anggota dewan konstitusi tidak akan lepas dari berbeda pandangan dan pendapat. Untuk itu, pengambilan keputusan berdasarkan suara terbanyak (*aktsariyyah*) adalah upaya jalan keluarnya. Keputusan yang telah diambil oleh lembaga abitrasi ini – baik melalui hasil kesepakatan bersama maupun voting – harus diterima sebagai keputusan yang benar dan mengikat seluruh aparat negara, bahkan seluruh warga negara.

E. Mekanisme Pengambilan Keputusan oleh Otoritas Legislatif

1. Kedaulatan Rakyat

Sebelum membahas pengambilan keputusan di *majelis syūrā* sebagai pemegang otoritas legislatif, ada baiknya jika kita membahas terlebih dahulu kedaulatan rakyat. Hal tersebut karena para anggota majelis adalah wakil-wakil rakyat yang membawa suara dan kekuasaan rakyat (*siyādah al-ummah*) dan mengambil keputusan berdasarkan "rekomendasi" rakyat.

Dalam terminologi politik modern, kata kedaulatan rakyat digunakan untuk menerjemahkan "kemaharajaan mutlak" atau kekuasaan raja yang paripurna. Dalam bahasa Inggris, kedaulatan diterjemahkan dengan *soverrigenty* sebagai adopsi dari kata *supernuus* – dari bahasa latin – yang berpadanan dalam bahasa Indonesia dengan kata "maha".⁷⁹ Jean Bodin adalah orang yang pertama kali mempromosikan konsep kedaulatan dalam wacana politik modern.

Kedaulatan adalah otoritas supra yang tidak dapat diganggu gugat, mutlak, dan tidak terkendali. Kedaulatan adalah bentuk otoritas humanis yang pada akhirnya memosisikan segala-segalanya tidak berarti: hukum, agama, pendeta, dan kerangka moral lainnya hanya penghalang otoritas kedaulatan tersebut. Secara radikal, kedaulatan seperti itu adanya.

Ketika masuk pada lapangan ketatanegaraan, konsep kedaulatan memiliki terminologi lain yang memosisikan rakyat sebagai "pelaku utama" dalam negara. Dalam percaturan politik, kedaulatan merupakan anggapan dasar tentang kesempatan rakyat dalam menentukan nasibnya. Kedaulatan adalah penentu program dan kerangka hidupnya. Akan tetapi, siapakah yang berhak memegang "tongkat kedaulatan" tersebut? Apakah

⁷⁹ Abu A'la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, Mizan, Bandung, 1995, hlm. 236-237.

ketika tiap individu yang menyandang amanat rakyat (wakil rakyat), mempunyai kesempatan berdaulat, yang lainnya pun mempunyai kehendak yang sama? Inilah salah satu problem yang mendasar dalam konsepsi kedaulatan rakyat yang menjadi "catur" di kalangan pemikir Muslim.

Dalam Islam terdapat satu prinsip bahwa kedaulatan secara *de jure* dan *de facto* hanya milik Allah. Dengan demikian, pengakuan terhadap kedaulatan secara *de jure* apalagi secara *de facto* kepada selain Allah dianggap sebagai "penyelewengan moral" dan teologi. Orang yang mengakui kedaulatan selain milik Allah dihukumi kufur.

Pada zaman modern, permasalahan kedaulatan merupakan arena perdebatan hangat di berbagai kalangan. Bukan hanya di kalangan pemikir Muslim, tetapi di kalangan pemikir Barat. Khusus untuk Dunia Barat, kedaulatan bukan dimasalahkan dalam hal melanggar aturan Tuhan atau tidak, tetapi karena hilangnya kedaulatan rakyat di berbagai negara". Adapun dalam Islam, kedaulatan "bercampur" dengan masalah teologi, permasalahan logis, selain masalah realitas politik dalam perkembangannya.

Kedaulatan rakyat (*siyādah al-sya'b*) dalam *syūrā*, telah menjadi masalah dan diperbincangkan terus-menerus secara polemik. Polemik tersebut terletak pada sampai di mana dan dalam bidang apa kedaulatan itu? Apakah kedaulatan rakyat tersebut tidak bertentangan dengan kekuasaan Tuhan yang mutlak? Sementara Al-Quran menuntut agar manusia mengakui terhadap kedaulatan Allah dalam kehidupan moral, sosial budaya, ekonomi, dan politiknya.

Kedaulatan rakyat sangat erat dengan kebebasan berkehendak (*hūriyah al-irādah*), sementara kehendak manusia pada asalnya kembali pada keuntungan dan kemauannya

tanpa batas.⁸⁰ Sementara itu, dalam Islam, kebebasan rakyat sangat terbatas oleh keberadaan Tuhan yang mempunyai kekuasaan tanpa batas. Di sini terdapat satu problematis yang cukup rumit karena ada dua posisi yang berbeda yang ingin mendapatkan kesempatan kekuasaan yang sama. Tidak sedikit orang mengatakan bahwa dalam masalah kedaulatan rakyat terdapat satu masalah paradoks yang mengganggu posisi teologi seseorang dalam Islam ketika mengakui keberadaan kedaulatan rakyat. Salah satu pemikir Muslim yang berpandangan seperti ini adalah Sayid Quthb.

Adapun menurut Yusuf Qardhawi, pemberlakuan kedaulatan rakyat dalam mengambil keputusan tidak bertentangan dengan Islam. Bahkan, yang bertentangan dengan Islam adalah mengambil keputusan secara egois dan diktator.⁸¹ "Kedaulatan rakyat (*hukm al-sya'bi*)," kata Qardhawi, "tidak bertentangan dengan konsep *al-hakimiyyat li Allāh*, yaitu kedaulatan hukum di tangan Allah."

Hal yang sangat kontras, diskursus masalah kedaulatan rakyat adalah ketika kedaulatan rakyat dikaitkan dengan demokrasi. Dalam demokrasi, rakyat adalah sumber kekuasaan, sumber undang-undang, dan sumber hukum lain. Keterlibatan rakyat dalam politik, hukum, dan sosial sangat dominan, sedangkan keterlibatan Tuhan "agak terabaikan". Hal ini merupakan masalah yang sangat besar dalam Islam. Apabila kekuasaan rakyat yang dominan hanya sekitar kebijakan politik yang meliputi pemilihan presiden, wakil-wakilnya, dan anggota badan politik lainnya, tidak terlalu masalah. Apabila menyangkut masalah hukum, undang-undang, moral, dan sosial secara liberal bagi kalangan Muslim, kedaulatan menjadi

80 Ibrahim Madkur, *fi al-falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tathbiqhu*, juz 2, Daar Al-Ma'arif, Mesir, tth, hlm. 98.

81 Yusuf Qardhawi, *Min Fiḡ Al-Daulah fi Al-Islam*, Dar Al-Syuruq, Kairo, 1997, hlm. 139.

masalah. Oleh karena itu, sangat wajar ketika ada orang yang mengatakan bahwa kedaulatan rakyat sangat kontradiktif dengan prinsip asasi dalam Islam.

Bagi kalangan sebagian Muslim, keberadaan demokrasi adalah memosisikan manusia sebagai legislator yang "menggeser posisi Tuhan". Hal ini merupakan sikap sekuler yang memisahkan otoritas Tuhan dalam agama dan sosial.⁸² Akan tetapi, bagi Yusuf Qardhawi, orang-orang yang menganjurkan demokrasi tidak menghendaki untuk menggeser posisi Tuhan sebagai legislator dalam hukum pasti. Akan tetapi, yang sangat gencar diproklamasikan oleh para pendukung demokrasi adalah kebebasan rakyat dalam menangani kediktatoran pemimpin yang sewenang-wenang (*mutasallith*).⁸³

Memosisikan rakyat sebagai sumber kekuasaan memang riskan dalam Islam. Hal ini dikarenakan, dalam Al-Quran surat Al-Ahzab ayat 36 mengatakan jika Allah dan Rasul-Nya telah memutuskan satu keputusan, orang Mukmin tidak mempunyai kesempatan untuk memilih alternatif lain.⁸⁴

Sebagai jalan keluar dan upaya menengahi antara demokrasi *ala* Barat dan demokrasi *ala* Islam, Al-Maududi menawarkan konsep yang menyatukan antara kedaulatan rakyat dan kedaulatan Tuhan. Ia menganggap bahwa dalam Islam, rakyat masih tetap mempunyai kekuasaan, tetapi terikat oleh nash syariat. Ruang lingkup kekuasaan atau kedaulatan rakyat berpusat pada kesempatan menerjemahkan dan menata sosial secara minimal, bukan secara liberal dan maksimal.⁸⁵ Dalam pandangan Al-Maududi, kekuasaan dan sumbernya

82 Hizb Al-Tahrir, *Hamalat Al-Amirikiyyah*, t.t. hlm. 15.

83 Yusuf Qardhawi, *Op. Cit.*, 1997.

84 Muhammad 'Amarah, *Hal Al-Islam huwa Al-Hall? Limadza wa Kaifa?*, Dar Al-Syuruq, 1995, hlm. 76-77.

85 *Ibid*, hlm. 127.

hanya dipegang oleh rakyat dengan dibimbing oleh ketentuan Tuhan.

Konsepsi demokrasi masih tetap memicu masalah, yaitu berkaitan dengan penempatan kedaulatan rakyat secara radikal. "Sebagai jalan untuk menetapkan rakyat yang berdaulat tanpa menghilangkan esensi kekuasaan Tuhan," kata Al-Maududi, "konsep teo-demokrasi (*al-hukumat al-ilahiyat*) adalah lebih tepat. Dalam teo-demokrasi rakyat terlibat pada kekuasaan dan Tuhan masih tetap sebagai pengontrol dengan syariat-Nya." Dalam teo-demokrasi, kebebasan rakyat, yang dalam demokrasi sebagai pengontrol penguasa, dikontrol oleh "Kekuasaan Transenden". Selain teo-demokrasi, Maududi juga setuju dengan konsep teokrasi. Akan tetapi, teokrasi tersebut bukan ala Barat yang memosisikan para pemegang gereja sebagai wakil Tuhan yang memegang kekuasaan (*Priest Class*).⁸⁶

Selain memosisikan rakyat sebagai pemegang kekuasaan, Qardhawi menganggap bahwa kekuasaan dalam Islam bukan — dan tidak dapat — didapatkan melalui warisan yang turun-temurun tanpa melibatkan rakyat. Qardhawi menganggap bahwa hikmah dan kelebihan potensi tidak dapat diturunkan secara turun-temurun. Banyak orang yang leluhurnya menjadi pemegang kekuasaan dan pengetahuan, anak-anaknya menjadi "orang-orang rendahan". Secara keras, Qardhawi menolak konsep negara yang berbentuk kekaisaran yang proses mendapatkan kekuasaan bukan melalui rakyat, melainkan melalui jalur keturunan.

"Di sini ada persamaan jelas," kata Qardhawi, "antara demokrasi Barat dan sistem kekuasaan dalam Islam, tetapi bukan berarti bahwa Islam menjiplak dari Barat, yang memosisikan rakyat sebagai pemegang kedaulatan."⁸⁷

86 *Ibid.*

87 Yusuf Qardhawi, *Op. Cit.*, 1997, hlm. 36-38.

Menyangkut demokrasi, kedaulatan merambah juga pada kebebasan masyarakat untuk menentukan pola kepercayaan. Hal-hal yang diyakininya boleh dijadikan kerangka teologinya. Dalam Islam terdapat juga kebebasan masyarakat untuk mengikat keyakinannya dengan apa pun, selama belum masuk ke dalam Islam. Apabila ia telah masuk Islam, ia terikat oleh keislamannya. Seseorang yang telah memeluk agama Islam, tidak berkesempatan untuk memegang keyakinan selain Islam. Ada sanksi berat bagi orang yang keluar dari Islam, yaitu hukum bunuh, kecuali jika ia masuk lagi ke dalam Islam.⁸⁸

Analisis Qardhawi tentang kedaulatan rakyat dalam demokrasi lebih ditekankan pada hak kebebasan masyarakat dalam partisipasi politik. Kedaulatan rakyat dalam dimensi politik, menurutnya hanya dalam hal yang berkaitan dengan pemilihan seorang penguasa, menentukan kebijakan bersama, meluruskan penyelewengan politik, *amar ma'ruf nahi munkar*, membumihanguskan tindakan korup, dan penyelewengan spiritual. Keadaan itu merupakan lapangan kebebasan rakyat dalam melakukannya. Lebih dari itu, dalam penentuan hukum yang substansi di masyarakat, bukan bagian dari kedaulatan rakyat, melainkan "porsi" Tuhan. Manusia tidak mempunyai kesempatan untuk "menjamah" lapangan tersebut, kecuali dalam bidang pelaksanaannya. Dalam hal ini, manusia hanya sebagai eksekutor, bukan sebagai legislator. Dalam lapangan hukum, masyarakat tetap terikat oleh keharusan mengambil sumber hukum Allah dan menggunakannya.

88 Sebuah kisah menyebutkan bahwa Dhahak bin Muzahim berkata kepada seorang Nasrani, "Kenapa engkau tidak mau memeluk Islam?" Dia berkata, "Karena aku masih senang meminum minuman keras." Dhahak berkata, "Masuklah engkau ke dalam Islam dan silakan kebiasaan minummu diteruskan." Ketika nasrani tersebut telah masuk Islam, Dhahak berkata, "Jika engkau minum arak, kami akan menghukumnya, sedangkan jika engkau murtad, kami akan membunuhmu." Laki-laki tersebut pun tetap dalam keislamannya.

Bagi Qardhawi, kedaulatan di *majelis syūrā*, sebagai majelis pencurahan kedaulatan rakyat, milik semua orang tanpa ikatan agama apa pun. Orang Muslim dan orang non-Muslim mempunyai hak partisipasi politik dan memegang jabatan di parlemen. Baginya, setiap elemen masyarakat wajib mendapatkan dan mempunyai wakil di parlemen sebagai kepanjangan tangan untuk menyampaikan aspirasinya.⁸⁹

Dengan demikian, Qardhawi termasuk orang liberal dalam memberikan kesempatan partisipasi politik kepada setiap elemen masyarakat. Qardhawi tidak menganggap non-Muslim sebagai masyarakat kelas dua. Memberikan kesempatan partisipasi politik secara penuh di parlemen, menurut Qardhawi, tidak bertentangan dengan pesan Al-Quran.

Keberadaan rakyat dalam Islam menjadi permasalahan. Pada masa awal kedatangan Nabi Muhammad SAW. ke Madinah, pemegang kedaulatan adalah seluruh rakyat tanpa terikat oleh agama dan etnis tertentu. Kelompok Muhajirin, Anshar, Yahudi, dan Nasrani mempunyai hak untuk hidup dan memegang peranan dalam masyarakat. Dalam Piagam Madinah terdapat ungkapan yang menyatakan bahwa orang yang ada di Madinah mempunyai hak yang sama dan kewajiban yang sama pula.

Nabi Muhammad SAW. tidak memosisikan orang-orang non-Muslim sebagai kelas dua. Dalam bersosial, beliau tidak pernah membedakan hak karena alasan akidah atau agama.

Selain faktor agama yang menjadi pembatas kedaulatan rakyat, dalam teks-teks fiqh terdapat pemisahan kedaulatan karena faktor gender. Seorang wanita tidak mempunyai kesempatan politik penuh. Di kalangan ahli fiqh, kedaulatan rakyat kaum hawa menjadi perdebatan sengit antara yang

89 Yusuf Qardhawi, *Op. Cit.*, 1997, hlm. 194-195.

mengatakan kesempatan wanita sama dengan kaum pria dalam ikut campur kehidupan politik.

Bagi Qardhawi, wanita berdaulat seperti pria. Kaum hawa memiliki hak penuh dalam kehidupan politik. Wanita diperbolehkan menduduki jabatan di parlemen, di bawah eksekutif, dan badan-badan lainnya. Akan tetapi, Qardhawi tidak setuju jika seorang wanita memegang posisi jabatan presiden yang kekuasaannya berbentuk diktator kerajaan. Baginya, apabila kekuasaan dibagi-bagi pada tiga badan politik, yaitu badan eksekutif, legislatif, dan yudikatif, seorang wanita diperbolehkan memegang jabatan salah satu di antara yang tiga. Hal itu dikarenakan, ia tidak boleh menjadi penguasa tunggal yang memimpin atau menjadi imam bagi seluruh masyarakat yang di dalamnya terdapat kaum pria.

Adapun dalil-dalil yang seolah-olah melarang wanita untuk memegang jabatan politik, masih menerima interpretasi yang beragam. Dalil-dalil tersebut secara tekstual memang melarang wanita menjadi pemimpin, tetapi ada konteks tertentu yang perlu dijadikan pertimbangan dalam memahaminya. Bagi Qardhawi, kepemimpinan Ratu Balqis yang diabadikan oleh Al-Quran adalah salah satu gambaran bahwa Tuhan memberikan kesempatan yang sama dalam politik. Dalam perjalanannya, Balqis memimpin negara dengan baik dan mampu membawa rakyat pada satu kemakmuran yang disebut Al-Quran sebagai negara yang terpuji.

Bagi Qardhawi tidak ada yang membedakan kesempatan hidup seseorang, baik pria, wanita, maupun seorang yang tidak beragama. "Seorang wanita dan seorang pria yang beriman mempunyai hak yang sama dalam mengabdikan kepada Tuhan melalui berbagai sarana, termasuk melalui perjalanan politik. Laki-laki dan wanita mempunyai tanggung jawab moral dan

sosial. Keduanya mempunyai kewajiban yang sama dalam memperbaiki sosial dan dimensi lainnya."⁹⁰

Sikap terbuka yang dilakukan Qardhawi terhadap berbagai elemen masyarakat dalam berpolitik, selain pertanda bahwa ia tergolong moderat dalam berpikir, adalah sebagai konsekuensi pengakuannya terhadap konsepsi demokrasi. Dengan demikian, tidak mungkin ia menolak keterlibatan wanita dan non-Muslim dalam berpolitik, tetapi menerima secara terbuka terhadap demokrasi. Risiko demokrasi adalah membuka pintu politik secara lebar bagi seluruh elemen masyarakat tanpa terikat oleh sekatan etnis, ideologi, dan keyakinan apa pun.

Kedaulatan, kebebasan, atau kemerdekaan berpolitik merupakan nilai yang diperhatikan oleh syariat. Syariat menjamin setiap individu untuk memilih (*freedom of choice, right of choice*). Memilih pemimpin, memilih tempat tinggal, dan sebagainya. Bahkan hak untuk menjadi ateis pun diberikan oleh Islam, selama tidak mengganggu orang yang beragama.

Jika kedaulatan dalam segala hal diberikan oleh syariat Islam, apalagi kedaulatan dalam berpolitik. Akan tetapi, dalam Islam bertanggung jawab merupakan sesuatu yang sangat esensial. Ketika seseorang telah masuk ke dalam Islam, ia tidak mempunyai kedaulatan sepenuhnya. Artinya kedaulatan Tuhan masih tetap dominan dalam kehidupannya. Jika Qardhawi mengatakan bahwa politik yang baik adalah politik yang terbimbing oleh syariat, artinya kehidupan ketatanegaraan orang Muslim sangat sarat dengan tanggung jawab secara individu dan kolektif. Sebagai catatan, kedaulatan yang sangat liberal akan membawa pada satu kondisi yang kacau (*chaos*). Bahkan, penindasan hak dan kesempatan berpolitik.

⁹⁰ *Ibid*, hlm. 161-163.

akan lebih besar daripada risiko politik dalam sistem monarki yang diktator.

2. *Suara Mayoritas (Al-Aktsariyyah)*

Sebelum masuk ke dalam hal praktis dalam mengambil keputusan melalui suara mayoritas di *majelis syūrā*, perlu membahas terlebih dahulu pandangan beberapa ilmuwan Muslim mengenai suara mayoritas. Hal ini karena beberapa orang menentang keberadaan suara mayoritas (*aktsariyyah*) dengan alasan bukan ukuran kebenaran.

Sebagian orang Muslim menolak keberadaan suara mayoritas (*al-aktsariyyah*) sebagai ukuran kebenaran dan keputusan dengan alasan. Selain sebagai sistem imporasi (*mustaurid*) dari Barat, suara mayoritas bukan ukuran kebenaran sebab belum tentu orang banyak selalu berorientasi pada kebenaran. Ada beberapa ayat Al-Quran yang menyatakan adanya persekongkolan dan kesempatan sejumlah masyarakat untuk menghalangi laju syariat Allah dan menghancurkan para pembawanya. Kesepakatan yang dilakukan oleh kaum Luth, sebagaimana diceritakan dalam Al-Quran surat An-Naml ayat 48-51, kesepakatan keluarga Yusuf untuk mencelakakannya dalam surat Yūsuf ayat 8,10, dan 15. Dalam cerita yang sangat populer, persekongkolan yang dilakukan oleh kelompok Quraisy untuk membunuh Nabi Muhammad SAW. Dengan demikian, suara mayoritas sebagai sarana mengadakan penyelewengan sosial dan moral.

Qardhawi sangat keras mengkritik dan menolak logika di atas. Ia berkata, "Betapa kelirunya mereka dalam memahami ayat-ayat tersebut." Menurutnya, ayat-ayat yang berbicara tentang penyelewengan yang dilakukan melalui musyawarah mempunyai korelasi dengan konteks tertentu.

Selain mengkritik logika di atas, Qardhawi juga mengeritik pemakaian ayat Al-Quran oleh sekelompok masyarakat yang menyatakan bahwa mayoritas manusia selalu membawa pada kesesatan. Ayat tersebut adalah,

وَأَنْ تَطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ
سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا
يَحْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ ۝ الْأَنْعَامُ: ١١٦

Artinya:

"Dan jika kamu mengikuti kebanyakan orang di bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Yang mereka ikuti hanya persangkaan belaka dan mereka hanyalah membuat kebohongan."

(Q.S. Al-An'ām [6]: 116)

Qardhawi menyatakan bahwa ayat tersebut bukan ditujukan kepada sebuah masyarakat yang telah dewasa dalam sosial, moral, politik dan teologi, tetapi ditujukan kepada masyarakat yang telah menyeleweng dari jalur kebenaran, berpikir emosional, dan jauh dari pertimbangan rasional.⁹¹

Ayat ini turun dalam masyarakat yang kulturalnya dibangun di atas landasan "praduga emosional", bukan dibangun di atas "kultur rasional", yaitu turun di Mekah, ketika Nabi Muhammad SAW. ada di lingkungan yang hampir seluruhnya melakukan penyelewengan moral dan teologi, yaitu

91 Ibid.

kebiasaan menyembah berhala dan menghadiahkan sesajen kepada para leluhur dengan cara menyembelih hewan ternak untuk dijadikan sebagai tumbal.⁹²

Dengan demikian, ayat tersebut mempunyai korelasi dengan konteks masa turunnya, yaitu berkaitan dengan penyelewengan moral dan teologi, bukan berkaitan dengan larangan menggunakan dan mengikuti suara mayoritas sehingga otomatis tidak dapat dijadikan argumen bahwa suara mayoritas bukan pegangan dalam kebenaran.

Keberadaan suara mayoritas dalam *syūrā* sangat didukung oleh Qardhawi. Sebagai bahan legitimasi dukungan terhadap konsep suara mayoritas, ia mengutip sebuah hadis, "*Hendaklah kalian mengikuti kelompok lebih banyak (al-sawad al-a'dham).*"

"Maksud kata (*as-sawad al-a'dham*)," kata Qardhawi, "adalah suara mayoritas."⁹³ Pertimbangan rasional dan realita mendukung bahwa ketika terjadi *ikhtilaf* harus ada pengecekan pendapat (*tarjih*). Adapun *tarjih* pada saat *ikhtilaf* adalah pendapat mayoritas.⁹⁴

Sebenarnya konsep dasar dan orisinal dalam Islam mengenai suara mayoritas adalah *ijma'*. Ada satu bahasan menarik Faeruzabadi dalam bukunya, *al-Aluma'*, mengenai *ijma'*. Dalam pandangannya, *ijma'* adalah kesepakatan suara mayoritas.⁹⁵ Senada dengan Faeruzabadi adalah Ismai'l Al-Anshari. Kata Anshari bahwa hakikat *ijma'*, yang merupakan salah satu sumber hukum syariat Islam, adalah mengambil

92 Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, juz 8, Dar Al-Fikr, 1979, hlm. 12-13.

93 Yusuf Qardhawi, *Op. Cit.*, 1997, hlm. 143.

94 *Ibid*, hlm. 142.

95 Faeruzabadi, *al-Aluma' fi Ushul al-Fikh*, Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Lebanon, 1985, hlm. 95.

keputusan berdasarkan suara mayoritas.⁹⁶ Selain Anshari dan Faeruzabadi, Abdulwahhab Khalaf menyatakan bahwa *ijma'* bukan kesepakatan umat secara total, tetapi *ijma'* adalah mengambil suara mayoritas. Pada periode sahabat pun, *ijma'* adalah kesepakatan mayoritas (*ijma' al-jumhur*), bukan kesepakatan umat secara total (*ijma' al-ummah*).⁹⁷ Dalam terminologi fiqh klasik, suara mayoritas lebih dikenal dengan *jumhur*.

Di *majelis syūrā*, orang yang memenuhi kualifikasi perwakilan, mustahil memiliki kesepakatan pada setiap persoalan yang diberikan umat kepada mereka. Akibatnya, tidak mungkin pula diperoleh kesepakatan penuh dalam ketetapan yang mereka keluarkan bagi persoalan yang dibutuhkan umat.

Perbedaan pendapat di kalangan anggota majelis adalah sesuatu yang wajar dan — seolah-olah — suatu keharusan sosial yang tidak terbantahkan. Hal ini karena tidak mungkin memisahkan latar belakang pemikiran seseorang dengan pengaruh yang dimilikinya, seperti minat, tradisi, kondisi sosial, pengalaman, dan kepentingan politik. Semua latar belakang itulah yang merupakan unsur yang saling membahu dalam membentuk "persengketaan di parlemen".

Dengan demikian, tidak dapat dibantah bahwa keputusan *majelis syūrā* dapat diputuskan melalui kesepakatan umat. Keputusan majelis diambil melalui suara terbanyak. Kelebihan satu suara pun dapat dijadikan sebagai standar pengambilan keputusan.

Perlu dicatat bahwa suara mayoritas dengan jumlah yang minim pun dapat dijadikan dalam hal-hal yang bersifat tidak

96 Abdulhamid Ismail Al-Anshari, *Nizham Al-Hukm fi Al-Islam*, Dar Al-Fujaah, Qatar, 1987, hlm. 64.

97 Abd Al-Wahhab Kholaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Daar Al-Qolam, Kairo, 1978, hlm. 50.

krusial. Berbeda halnya dengan keputusan yang menyangkut masalah yang sangat penting. Alangkah lebih bagusnya – dan mungkin ini yang diharapkan – jika pengambilan keputusan untuk masalah yang sangat penting (misalnya, menuntut seorang presiden untuk mengundurkan diri dari jabatannya, referendum, menyatakan perang) diperoleh dari suara yang jumlahnya lebih dari dua per tiga anggota.

Selalu ada kemungkinan – ini menjadi sandaran orang-orang yang menolak suara mayoritas – bahwa suara terbanyak melakukan kekeliruan, dan suara minoritas benar. Kebenaran hakiki dalam hal pengambilan keputusan berdasarkan suara mayoritas – tidak dapat dibicarakan sebab rasio manusia selamanya tidak terpelihara dari kekeliruan. Selain itu, tidak selamanya manusia tunduk untuk menerima kebenarannya.

Hal seperti itu memang kebenaran hakiki yang ada di beberapa orang yang dianggap minoritas. Tidak ada jaminan penuh untuk kebenaran hakiki. Hal ini karena hadirnya suara mayoritas, suatu masalah didiskusikan oleh orang-orang yang memiliki kapasitas intelektual yang kuat, sangat mungkin memperoleh keputusan yang “benar” atau mendekati kebenaran. Sehubungan dengan itu, dalam beberapa hadis Rasulullah SAW. berkata, *“Wajib bagi kalian mengikuti jamaah dan kelompok mayoritas.”* Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dari Mu’az.

Sampai sekarang, kemampuan rasio manusia belum dapat menciptakan sarana yang dapat mengantarkan mereka untuk sampai pada suatu kesepakatan dalam hal-hal kemasyarakatan yang lebih baik daripada prinsip pengambilan keputusan dengan suara mayoritas.

Pengambilan keputusan berdasarkan suara mayoritas pernah hilang dalam perjalanan sistem pemerintahan Islam periode kerajaan, terutama pada masa Abbasiyah, seiring dengan menghilangnya sistem syūrā dari peredaran panggung

politik diganti dengan sistem *tawwaruts* yang dominan dalam sistem politik. Sistem *tawwaruts* memosisikan kedaulatan rakyat di rumah kelompok darah biru, rakyat hanya mengerjakan dan mengikuti perintah penguasa dari kalangan kerajaan. Sistem *tawwaruts* sangat ditentang oleh Qardhawi. Ia menganggap bahwa pengambilan kekuasaan secara turun-temurun sangat bertentangan dengan perjalanan Nabi Muhammad SAW. dalam memimpin. Beliau tidak pernah mengangkat orang yang paling dekat dengannya, bahkan orang yang meminta jabatan pun olehnya ditolak karena tidak berdasarkan dukungan rakyat. Pada saat menerima delegasi dari Madinah, beliau meminta 12 orang yang dijadikan pemimpin oleh orang-orang Madinah. Pada saat itu, beliau tidak menentukan sendiri orang-orang yang akan menjadi pemimpin di Yatsrib. Dalam perjalanan kehidupan para sahabat, sistem kekuasaan rakyat atau kedaulatan mayoritas sangat dominan.

Sebagai contoh konkret suara mayoritas periode Nabi Muhammad SAW. adalah keputusan yang diambil oleh beliau selaku panglima perang ketika memutuskan untuk menghadapi musuh di luar kota dalam Perang Uhud karena keinginan mayoritas sahabat.

Ada beberapa kejadian yang menggambarkan bahwa seorang khalifah mengambil keputusan bukan melalui suara mayoritas, di antaranya adalah sikap Abu Bakar yang mendapat protes dari sahabat lain agar membatalkan pengangkatan Zaid bin Utsman sebagai panglima perang di Syam. Pada saat itu, Abu Bakar bersikukuh mengangkat Zaid bin Usamah sebagai panglima perang.

Contoh tersebut tidak menggoyahkan pemikiran Qardhawi yang sangat mendukung terhadap keabsahan suara mayoritas sebagai ukuran kebenaran. Menurutnya, jika keputusan Abu Bakar masih tetap dipertahankan sebagai ukuran tidak absahnya suara mayoritas, sikap Abu Bakar bukan ukuran

kebenaran, tetapi Nabi Muhammad SAW. yang menjadi ukuran kebenaran menyetujui kesepakatan mayoritas. Di sini, Qardhawi sangat mempertahankan prinsip suara mayoritas. Pemikirannya mendapat dukungan dari kalangan akademisi, di antaranya Muhammad 'Imarah, Muhammad Ghazali, Isma'il al-Anshari, dan lain-lain.

Sebenarnya ada dalil yang membicarakan posisi suara mayoritas yang tidak berguna. Dalam dalil tersebut disebutkan beberapa orang yang mempunyai otoritas penentu kebenaran dan dapat mengalahkan orang banyak, di antaranya hadis, "*Ikutilah oleh engkau sekalian dua orang ini setelah Aku, yaitu Abu Bakar dan Umar.*"⁹⁸

Menurut Faeruzabadi, hadis tersebut menggambarkan bahwa Abu Bakar dan Umar mempunyai otoritas berpikir yang validitasnya dapat mengalahkan orang banyak.²² Dengan demikian, wajar jika Abu Bakar dan Umar membuat kebijakan yang tidak disetujui orang banyak, tetapi tetap dilaksanakan oleh keduanya.

Mungkin bagi Qardhawi, Ismail Al-Anshari, Muhammad 'Imarah, dan beberapa ilmuwan lainnya, permasalahannya bukan pada ada atau tidaknya dalil, melainkan validitas dalil tersebut perlu dijadikan ukuran kebenaran.

3. *Voting (Al-Tashwit)*

Sebenarnya *tashwit* (voting) dengan suara mayoritas tidak berbeda. Di sini voting dipisahkan dengan pembahasan suara mayoritas. Pengertian voting (*tashwit*) lebih cenderung pada proses politik atau pengambilan keputusan di *majelis syūrā*.

Voting dilakukan oleh anggota majelis setelah mengalami jalan buntu untuk mengambil keputusan secara mufakat (*ittifaq*

98 Dimuat oleh Faeruzabadi dalam *Op.Cit.*, hlm. 95.

jama'i) dalam masalah yang diperdebatkan. Voting (*tashwīt*) adalah jalan terakhir setelah tidak dapat dilakukan alternatif lain dalam mengambil keputusan di *majelis syūrā*. Abdul Hamid Abu Sulaiman menyebutkan bahwa jika masalah yang diperdebatkan tidak memerhatikan keadilan, tetapi merupakan pilihan seseorang atas yang lainnya, tidak ada salahnya untuk menggunakan ukuran-ukuran, seperti voting, dengan mematuhi sudut pandang minoritas, dan sebagainya.⁹⁹

"Voting (*tashwīt*)," kata Yusuf Qardhawi, "tidak dapat dipergunakan untuk menentukan perkara-perkara hukum yang sudah tetap adanya (*tsawābit*). Voting hanya dapat dipergunakan untuk masalah-masalah yang bersifat *ijtihādiyah*, seperti masalah undang-undang fiskal, pendidikan, dan hukum privat."¹⁰⁰ Ketentuan-ketentuan yang telah pasti secara syariat (*qathī'iyah al-syar'*) tidak dapat diganggu gugat melalui voting (*tashwīt*).¹⁰¹

4. *Status Hasil Keputusan Majelis Syūrā*

Secara umum, keputusan yang diambil oleh *ahl al-syūrā* wajib diikuti oleh kaum Muslim, kecuali keputusan yang bertentangan dengan syariat dan tidak mengikat secara hukum. Seorang khalifah memiliki kewajiban yang sama untuk mengikuti keputusan *majelis syūrā* yang mengikat secara hukum. Hasil kesepakatan yang diambil oleh *ahls al-syūrā* mengikat secara politis, sosiologis, dan teologis. Seorang Imam wajib dipecat dan bersatus dosa jika tidak mengikuti keputusan *majelis syūrā*, sebagaimana telah menjadi kesepakatan para ulama.

99 *Ibid.*

100 Abdul Hamid Abu Sulaiman, "Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science," *American Journal of Islamic Social Science*, vol. 2, no. 2, 1985, hlm. 285.

101 Yusuf Qardhawi, dalam *Op.Cit*, 1997, hlm. 142.

Dalam kajian politik Islam, terdapat dua istilah untuk penyebutan hasil musyawarah: (1) *syūrā mulzimah* dan (2) *syūrā mu'limah*. *Syūrā mulzimah* adalah hasil musyawarah yang wajib ditetapi secara hukum. Khalifah dan masyarakat wajib mengikuti hasil musyawarah tersebut. *Syūrā mulzimah* memiliki ketetapan hukum. Prosedur untuk *syūrā mulzimah* adalah *ahl al-syūrā* melakukan musyawarah untuk menentukan masalah kepentingan publik, walaupun tanpa sepengetahuan dari khalifah. Dalam hal ini, *ahl al-syūrā* menggunakan hak *syūrā* yang salah satunya melakukan musyawarah untuk masalah umum walaupun tanpa persetujuan khalifah.

Selanjutnya *syūrā mu'limah* adalah musyawarah yang hasilnya tidak harus ditetapi oleh khalifah dan masyarakat. Bentuk *syūrā mu'limah* adalah khalifah meminta saran kepada *ahl al-syūrā* untuk suatu kebijakan yang akan dikeluarkannya. Saran yang diberikan oleh *ahl al-syūrā* tidak harus dijalankan atau ditetapi. *Syūrā mu'limah* sangat mirip dengan fatwa. Hasil fatwa tidak harus dilakukan, jika ada hasil penalaran (*ijtihad*) khalifah yang lebih maslahat daripada hasil fatwa itu.

Selain itu, termasuk *syūrā mu'limah* adalah pemberian alternatif pilihan. Artinya, masyarakat boleh mengambil pilihan di antara dua keharusan. Misalnya, dalam hal memberi mahar yang pernah diputuskan pada masa Umar bin al-Khattab.

BAB 4

MODEL LEGISLASI PEMERINTAHAN MADINAH

A. Peta dan Kekuasaan Negara Madinah

Peristiwa politik yang pertama kali dialami oleh Nabi Muhammad SAW. adalah penerimaan mandat kuasa dari para kepala suku di Madinah. Mandat tersebut dilanjutkan oleh beliau dengan pembuatan Konstitusi Madinah yang berisi kesepakatan dari seluruh komponen masyarakat tentang berbagai persoalan hukum, ekonomi, dan lain-lain.¹

Konstitusi Madinah berfungsi sebagai konstitusi tertulis yang memberi landasan yuridis bagi kehidupan bernegara. Pada saat itu, Madinah dilihat dari sistem ketatanegaraan dapat dikategorikan sebagai sebuah negara karena mengandung tiga persyaratan, yaitu:

1. wilayah teritorial Madinah;
2. rakyat;
3. pemerintahan.

1 Muhammad Jamal Ad-Din Surur, *qiyam al-dawlah al-Arabiyah al-islamiyyah fi hayati Muhammad*, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1977, Alqohiroh, hlm. 95.

Para ahli sejarah menamai Konstitusi Madinah dengan nama yang bermacam-macam. W. Montgemery Watt menamai dengan "*The Constitution of Medina*."² R.A. Nicholson menamai "*Charter*."³ Majid Khaduri menamai dengan "*Treaty*."⁴ Philip K. Hitti menyebut naskah tersebut dengan "*Agreement*."⁵ Adapun Nabi Muhammad SAW. menyebut naskah tersebut dengan sebutan, "*Al-Shahifah*."⁶ Kata tersebut tertulis delapan kali di dalam teks. Selain nama tersebut, di dalam naskah tertulis sebutan kitab, sebanyak dua kali.

Kata *treaty* dan *agreement* menunjuk pada isi naskah. Kata *charter* lebih menunjukkan pada surat resmi yang berisi pernyataan tentang sesuatu. Kata *constitution* menunjuk pada kedudukan naskah itu sebagai dokumen resmi yang berisi pokok kenegaraan.

Ditetapkannya Konstitusi Madinah merupakan strategi Nabi Muhammad SAW. pasca-hijrah ke Madinah.⁷ Tujuannya adalah membangun dan menata masyarakat Madinah. Konstitusi itu merumuskan beberapa prinsip, yaitu kebebasan beragama, hubungan antarkelompok, kewajiban mempertahankan negara, dan lain-lain. Berdasarkan isi Konstitusi Madinah itulah, beliau mengatur warga Madinah yang majemuk.

Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa isi naskah konstitusi itu sangat menarik dan mengagumkan dinilai dari

-
- 2 W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet And Statesman*, Oxford University Press, New York, 1964, hlm. 93.
 - 3 R.A. Nicholson, *A Literary History of Arabs*, Cambridge University Press, New York, 1969, hlm. 173
 - 4 Majid Khaduri, *War And Peace In The Law Of Islam*, The John H. Opkins Press, Baltimore, 1955, hlm. 173.
 - 5 Philip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, University Of Minnesota Press, Minnesota, 1973, hlm. 35.
 - 6 Ibn Hisyam, *Sirah. All- Nabiyy*, Jilid II, Dari Ihya Al-Turas Al-'Arabbiy, Bairut, t.t, hlm. 147-148.
 - 7 Muhammad Jamal Ad-Din Surur, ... *Loc. Cit.*, hlm. 95

sudut tinjauan modern sekalipun. Dalam konstitusi itulah untuk pertama kalinya dirumuskan ide-ide yang kini menjadi pandangan hidup modern di dunia.⁸

Konstitusi Madinah dibuat pada awal masa klasik Islam, pada permulaan dasawarsa ketiga abad ke-7 Masehi, 15 abad yang lalu. Banyaknya sarjana Barat abad modern yang memberikan perhatian terhadap naskah politik tersebut menunjukkan bahwa Konstitusi Madinah mempunyai kedudukan penting dalam perjalanan hidup Nabi Muhammad SAW. berikut umat Islamnya, khususnya dalam masalah ketatanegaraan dalam Islam, yang kemudian mengalami perkembangan.

Ada dua hal penting dalam sejarah Islam. Ketika nabi di Madinah, yang pertama kali beliau bangun adalah mendirikan masjid di Quba dan City-States.⁹ Peristiwa tersebut menunjukkan bahwa beliau telah melaksanakan dua doktrin Islam yang terpenting. *Pertama*, melaksanakan *hablumminallah* membangun hubungan dengan Allah, yaitu dengan membangun masjid yang merupakan sebuah simbol persatuan kesatuan, gotong royong, persamaan di hadapan Allah, dan hukum. Shalat yang dilaksanakan di masjid mengandung tiga hal, yaitu: (1) persatuan; banyaknya jamaah dalam pelaksanaan shalat melambangkan persatuan, (2) gotong-royong menunjukkan bahwa pembangunan masjid adalah simbol kebersamaan yang tidak hanya dilakukan oleh orang kaya, tetapi dipikul bersama, (3) ketaatan dan persamaan bahwa di dalam masjid diwujudkan persamaan di hadapan Allah. Tidak ada orang yang lebih tinggi pangkatnya, lebih banyak harta kekayaannya,

8 Nurcholish. Madjid, "Cita-cita Politik Kita", dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Cet. Pertama, penyunting Bosco Carvallo dan Dasrizal, Leppenas, Jakarta, 1983, hlm. 11.

9 Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Nabi Muhammad SAW.*, Pustaka Jaya dan Tintamas, Jakarta, 1982, hlm. 218. Philip K. Hitti, *The Story of The Arabs*, Mac Millan, London, 1973, hlm. 116.

dan lebih tinggi status sosialnya di hadapan Allah. Seluruhnya duduk bersimpuh bersujud dan rukuk.

Kedua, hal yang dilakukan oleh Nabi, yaitu membangun *hablumminannas*, dengan cara membangun masyarakat Madinah¹⁰ sebagai implementasi dari tugas kekhalifahan di muka bumi. Perilaku beliau pada permulaan periode Madinah itu membuktikan bahwa sejak semula Islam mempertautkan secara erat antara agama dan negara.

Sebagai kepala negara, Nabi Muhammad SAW. selalu melakukan musyawarah dengan para sahabatnya dalam setiap keputusan politik yang akan ditetapkannya. Beliau menerapkan ketentuan dalam Al-Quran surat Asy-Syûra ayat 38, dan surat Âli 'Imrân ayat 159].¹¹ Beliau selalu berpegang pada prinsip *syûrâ* yang diajarkan Al-Quran dan mematuhi hasil keputusannya. Bahkan, dalam beberapa kasus, beliau harus mengikuti pendapat atau usul para sahabatnya. Padahal, posisi beliau sebagai kepala negara sekaligus seorang Rasul sangat berpeluang untuk bertindak otoriter dan bertangan besi. Perang Uhud dan Perang Khandaq merupakan kilas balik dari peperangan yang terjadi atas kebijakan Rasulullah yang didasarkan pada pendapat prajuritnya.

10 Abdul Malik Al-Sayed, ... *Op.Cit.*, hlm. 9-10.

11 Ayat-ayat itu mengatur prinsip musyawarah dalam Islam, perlu ditegaskan bahwa prinsip musyawarah adalah asli dari Al-Quran. Secara historis, Al-Quran menggambarkan betapa Ratu Bilqis dari Negara Saba' menerapkan prinsip itu. Ia mengumpulkan para pembesar negeri untuk minta pendapat mereka tentang isi surat dari Nabi Sulaiman (Q.S. An-Naml [27]: 32: "Dia (Balqis) berkata, 'Wahai para pembesar. Berilah aku pertimbangan dalam perkaraku ini. Aku tidak pernah memutuskan suatu perkara sebelum kamu hadir dalam majelis(ku).'" Dalam hubungan ini, Rasyid Ridha menegaskan bahwa pemerintahan Islam tidak boleh rendah dari pemerintahan Bilqis (Negara Saba'). Lihat, Muhammad Rasyid Ridha, *Wahyu Ilahi kepada Nabi Muhammad SAW.*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983, hlm. 467.

Indikator lainnya dari tujuan pembangunan masyarakat Madinah sebagai implementasi dari *hablumminannas* adalah menciptakan rasa keadilan dalam kehidupan masyarakat. Kasus Fatimah binti Abi Al-Asad merupakan bagian dari fragmen sejarah Islam yang menunjukkan keberhasilan Nabi Muhammad SAW. dalam menegakkan prinsip keadilan. Kasus tersebut terjadi ketika Fatimah binti Al-Asad melakukan pencurian. Karena putri seorang pembesar, banyak orang yang merasa khawatir jika ia dihukum. Oleh karena itu, Usamah bin Zaid mengajukan permohonan dispensasi agar Fatimah binti Al-Asad bebas dari hukuman potong tangan. Nabi menolak permohonan tersebut seraya menyatakan, "*Kalau saja Fatimah putri Muhammad mencuri, pasti akan aku potong tangannya.*"

Rekaman peristiwa tersebut menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW. tidak pandang bulu dalam menegakkan keadilan. Siapa pun yang bersalah harus dihukum. Nabi sangat memerhatikan prinsip keadilan karena adil (*al-'adalat*) merupakan sikap yang paling dekat kepada takwa.¹²

Kalimat adil erat kaitannya dengan prinsip keadilan dan prinsip persamaan. Kasus Fatimah binti Al-Asad, selain mengandung nilai keadilan, juga mengandung nilai persamaan. Pejabat dan rakyat mempunyai hak yang sama di depan hukum. Hukum yang dipergunakan Nabi (syariat Islam) dalam membangun dan menata kehidupan masyarakat Madinah adalah hukum yang berpihak pada nilai kebenaran, kejujuran, dan keadilan, bukan hukum yang berpihak kepada orang atau pihak-pihak tertentu.

Salah satu butir dalam Konstitusi Madinah menyebutkan, "Seseorang tidaklah bertanggung jawab atas kesalahan yang dilakukan sekutunya."¹³ Rumusan tersebut tidak hanya

12 Q.S. Al-Mā'idah (5): 9.

13 Zaindal Abidin Ahmad, ... *Op.Cit.*, hlm. 28.

mengoreksi, tetapi merombak total hukum adat pra-Islam yang menganut prinsip pelimpahan tanggung jawab kepada seluruh anggota untuk kesalahan yang dilakukan seorang anggota.

Prinsip lain yang dibangun melalui Konstitusi Madinah adalah prinsip kebebasan. Dalam Islam, prinsip ini merupakan salah satu prinsip sentral. Nabi Muhammad SAW. telah menerapkan prinsip ini dalam kebebasan beragama dan mengemukakan pendapat. Kedua prinsip ini dilegitimasi oleh Al-Quran.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴿البقرة: ٢٥٦﴾

Artinya:

*"Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama...."*¹⁴

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ① ﴿الكافرون: ٦﴾

Artinya:

*"Untukmu agamamu, dan untukku agamaku."*¹⁵

Kedua ayat yang kemudian dimasukkan dalam Konstitusi Madinah merupakan pengakuan eksistensial agama lain, baik Kristen maupun Yahudi.

Eksistensi komunitas Yahudi sebagai kelompok minoritas di negara Madinah tidak hanya diakui, tetapi juga memiliki

14 Lihat Al-Quran surat Al-Baqarah (2): 256.

15 Lihat Al-Quran surat Al-Kāfirūn (109): 6.

kedudukan hukum yang sama dengan warga negara lainnya. Mereka diberi kebebasan penuh untuk tetap tinggal di Madinah atau pindah ke tempat lain.¹⁶ Dalam Konstitusi Madinah ditegaskan bahwa kelompok minoritas Yahudi adalah bagian dari negara Madinah. Oleh karena itu, mereka adalah penduduk sipil yang wajib dilindungi oleh negara.

Dalam hubungan komunitas Yahudi dan Konstitusi Madinah, Said Ramadan mencatat tiga hal penting, yaitu:¹⁷

1. terciptanya satu kondisi sosial-politik di negara Madinah yang terdiri atas orang-orang Islam dan non-Muslim, antara lain Yahudi;
2. kedudukan orang Yahudi dengan tegas diatur dalam Konstitusi Madinah;
3. adanya jaminan persamaan, baik perlindungan maupun keamanan bagi orang-orang Islam dan orang-orang bukan Islam seperti Yahudi.

Muhammad Hamidullah melukiskan kedudukan minoritas Yahudi pada masa pemerintahan Rasulullah, bahwa mereka adalah bagian dari negara Madinah. Mereka memiliki otonomi penuh di wilayahnya. Dalam bidang pertahanan, seluruh warga Madinah termasuk kelompok minoritas dibebani kewajiban untuk berperan serta (kecuali bagi pembayar *jizyah*) dalam musyawarah ataupun dalam pelaksanaan gagasan di bidang tersebut.¹⁸

Sikap dan perlakuan yang sama diberikan juga kepada kelompok minoritas Kristen. Mereka bebas memeluk agamanya,

16 Diatur dalam Pasal 47 Konstitusi Madinah, lihat Zainal Abidin Ahmad, ... *Op.Cit.*, hlm. 30.

17 Said Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equality*, 2nd Edition, 1970, hlm. 125.

18 Muhammad Hamidullah, ... *Op.Cit.*, hlm. 220-221.

dan berhak mendapatkan perlindungan dari pemerintahan Islam. Bagi yang non-Muslim, Nabi menetapkan kebijakan untuk membayar pajak perlindungan (*protection tax*) yang dalam terminologi hukum Islam disebut *jizyah*. Kewajiban inilah yang kemudian melahirkan hak bagi mereka untuk memperoleh jaminan perlindungan dan keamanan.¹⁹

Thomas Arnold memberikan komentar tentang *jizyah* sebagai berikut:

*"This tax was not imposed on the Cristians, as some would have us think as a penalty for their refusal to accept the Muslim fath, but was paid by them ini common with the other dimmis or non-Muslim subjects of the state whose religion precluted them from serving in the army, in return for the protection secured for them by the arms of the Musulmans. When the people of Hirah contributed the sum agreed upon, they expressly mentioned that they paid this jizyah on condition that the Muslims and their leader protect us from those who would opress us, whether they be Muslim or other."*²⁰

Selanjutnya, Arnold menegaskan:

*"The jizyah was levoled on the able-bodies males in lie of the military service they would have been called upon to perform had they been Muslumans; and it is very noticeable that when any Christian people served in the Moslem army, they were exempted from paying jizyah."*²¹

Sebagai pemimpin masyarakat Madinah, Nabi Muhammad SAW.² tidak hanya menerapkan prinsip kesejahteraan sosial dalam arti pemenuhan kebutuhan materiel, tetapi juga

19 *Ibid*, hlm. 134.

20 *Ibid*.

21 *Idem.*, hlm. 135.

menerapkan prinsip kesejahteraan untuk dua kepentingan sekaligus, yaitu kepentingan kesejahteraan materiel dan kepentingan kesejahteraan spiritual. Prinsip keseimbangan inilah yang diajarkan Islam, sebagaimana terungkap dalam untaian doa berikut:

... رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً
وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾ البقرة: ٢٠١ هـ

Artinya:

"... Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami dari azab neraka."

(Q.S. Al-Baqarah [2]: 201)²²

Prinsip keseimbangan itulah letak perbedaan antara nomokrasi Islam dan nomokasi produk pemikiran Barat yang cenderung mengutamakan kesejahteraan materiel pada satu pihak serta mengabaikan kesejahteraan spiritual pada pihak lain, atau kurang memerhatikan segi kesejahteraan spiritual bagi rakyatnya.

Hal yang cukup menarik dari praktik ketatanegaraan pada masa Nabi Muhammad SAW. adalah pengangkatan pejabat negara. Meskipun saat itu belum dikenal teori pemisahan ataupun pembagian kekuasaan, Rasulullah SAW. telah mempraktikkannya dengan cara mengangkat orang-orang yang memenuhi syarat, misalnya sebagai *wazir* (menteri),

22 Hasbi Ashiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, Al-Ma'arif, Bandung, 1996, hlm. 245.

katib (sekretaris), *wali* (gubernur), *'amil* (pengelola zakat), dan *qadi* (hakim).

Pada masa Rasulullah, negara Madinah terdiri atas sejumlah provinsi, yaitu Madinah, Tayman, al-Janad, daerah Banu Kindah, Mekah, Najran, Yaman, Hadramaut, Uman, dan Bahrain. Untuk setiap provinsi, Rasulullah mengangkat seorang *wali*, seorang *qadi*, dan seorang *'amil*. Ketiga pejabat negara tersebut memiliki kewenangan yang mandiri sesuai dengan tugas masing-masing. Seorang *qadi* misalnya, adalah seorang pejabat yang secara struktural tidak berada di bawah *wali*. *Qadi* memiliki kebebasan penuh dalam memutuskan setiap perkara. Untuk diangkat sebagai *qadi*, seseorang harus memenuhi kualifikasi tertentu, yaitu berilmu luas, menguasai masalah hukum, saleh, adil, jujur, takwa, cerdas, dan mempunyai kemampuan konsiderasi. Ali bin Abi Thalib dan Muaz bin Jabal adalah dua orang yang diangkat Nabi sebagai *qadi*, yang bertugas di provinsi yang berbeda.²³ Keduanya memenuhi kualifikasi yang telah disebutkan tadi.

Berdasarkan data yang diungkapkan di atas dapat disimpulkan bahwa jauh sebelum orang mengenal peradilan bebas, pada abad ke-7 Nabi Muhammad SAW. telah melaksanakan prinsip itu dalam rangka menegakkan keadilan dan kebenaran, sebagaimana diperintahkan Allah SWT.

Mengenai hubungan dengan negara-negara lain, Nabi Muhammad SAW. telah menerapkan prinsip perdamaian. Beliau mengajak kepala negara lain untuk menjadi Muslim, tetapi beliau tidak memaksanya. Sejumlah surat telah Nabi kirimkan melalui utusannya kepada sejumlah kepala negara atau penguasa setempat. Surat-surat Nabi itu diperkirakan lebih dari 30 buah, antara lain dikirimkan kepada Al-Muquauqis, penguasa di Mesir yang ketika itu penduduknya adalah orang-

23 Muhamad A-Buraey, *Islam Landasan Alternatif Administrasi Pembangunan*, Rajawali, Jakarta, 1996, hlm. 254-255.

orang Qibti, juga kepada raja (*kisra*) Persia: Abrawiz Hurmuz Anu Syirwan, kaisar Heraclius, penguasa tinggi Romawi di Palestina, Al-Mundzir bin Sawa Al-'Abdi, penguasa di Bahrain, Jaifar dan Abdu bin Al-Jundi, penguasa di Oman. Inti pokok surat Nabi itu mengajak mereka beserta rakyatnya untuk menganut Islam. Salah satu kalimat yang di tulis Nabi dalam suratnya, misalnya kepada Al-Muqauqis.

*"Bahwasannya saya mengajak Anda menganut Islam. Ikutilah Islam, niscaya Anda selamat dan Allah akan melimpahkan pahala kepada Anda dua kali. Tetapi Anda berpaling, maka Anda akan menanggung dosa-dosa orang qibti."*²⁴

Dari sekian banyak penguasa yang dikirim surat seruan kepada Islam, hanya Muqauqis dan Heraclius yang menolak ajakan Nabi. Akan tetapi, atas tindakan penolakan itu, Nabi tidak mengadakan reaksi apalagi dengan tindakan militer karena beliau memahami bahwa prinsip perdamaian dengan negara-negara lain harus dipegang dan diterapkan. Penguasa yang menanggapi secara positif seruan Nabi dalam arti menerima ajakan Nabi untuk memeluk Islam, antara lain penguasa Bahrain dan Oman.²⁵

Berkenaan dengan pelaksanaan prinsip ketaatan rakyat terhadap kepemimpinan Nabi, beliau sebagai kepala negara tidak pernah memaksakan atau melakukan penekanan terhadap rakyat untuk menaatinya, tetapi dengan cara selalu memberikan contoh teladan yang baik kepada rakyatnya. Dengan cara demikian, seluruh umat Islam dengan tulus menyatakan kesetiaan, loyalitas, dan ketaatan mereka kepada beliau, baik selaku Nabi dan Rasulullah maupun sebagai kepala negara.

24 Badruzzaman Busyairi, *Surat-surat Nabi*, dalam *Buletin Dakwah*, No. 2, Tahun ke-XVIII, Januari 1991, Dewan Dakwah Islamiah Indonesia Jakarta,

25 Ibid.

Dalam penerapan prinsip-prinsip nomokrasi yang diajarkan Al-Quran, sebagai kepala negara Madinah, beliau tidak mengalami hambatan yang berarti. Hal ini mengingat beberapa faktor pendukung berikut.

1. Nabi Muhammad SAW. sebagai sosok panutan (*uswatun hasanah*). Secara pribadi, beliau senantiasa memberikan contoh kepada para pengikutnya tentang setiap hal yang diajarkannya. Beliau tidak hanya menyampaikan gagasan secara lisan, tetapi juga menerapkan semua ajaran Islam dalam kenyataan. Pada masa pemerintahannya, prinsip nomokrasi Islam bukan hanya idealisme, melainkan diaktualkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Prinsip-prinsip itu menjadi basis dalam mekanisme pemerintahan Madinah di bawah kepemimpinannya.
2. Karakter Nabi Muhammad SAW. sebagai kepala negara Madinah selalu menampilkan sosok pemimpin yang demokrat dan berwibawa sesuai dengan moral atau akhlak Islam, dan selalu mengutamakan kepentingan umum daripada kepentingan pribadi atau keluarga. Hal ini sangat jauh berbeda dengan gaya kepemimpinan kepala negara lain pada masanya yang feodalistik, keras, dan cenderung diktator. Gaya kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. tersebut kemudian ditiru oleh *khulafaur rasyidin*.
3. Kesadaran rakyat yang sangat tinggi, baik terhadap hak maupun kewajibannya. Dengan kata lain, di bawah kepemimpinan Nabi, rakyat Madinah memiliki kesadaran hukum yang sangat tinggi. Salah satu penyebabnya adalah komitmen Nabi dan *khulafaur rasyidin* terhadap kepentingan rakyat. Selain itu, sebagai kepala negara Madinah, baik Nabi maupun *khulafaur rasyidin*, selalu membina hubungan sangat baik dengan rakyat Madinah

dan memperlakukan mereka dalam kedudukan yang sama, jauh dari nuansa diskriminatif. Hal ini disebabkan dua alasan berikut.

- a. Nabi dan para khalifah penggantinya sangat menyadari bahwa jabatan kepala negara merupakan amanat, bukan hanya amanat dari rakyat yang mengangkatnya atau memilihnya, melainkan juga amanat dari Allah SWT. Oleh karena itu, mereka sangat berhati-hati dalam memperlakukan rakyat dan warga Madinah.
- b. Adanya sikap kritis rakyat Madinah terhadap berbagai kebijakan pemerintah. Sikap kritis ini tumbuh dalam pribadi mereka sebagai hasil dari buah pengajaran Nabi yang sebetulnya Al-Quran mengajarkan sikap seperti itu. Oleh karena itu, perintah terhadap orang Mukmin agar mengikuti pemerintah (*ulil amri*) yang ditegaskan dalam Al-Quran surat An-Nisā' ayat 59, bukan sesuatu yang kaku dan absolut, melainkan prinsip timbal balik, yaitu ketaatan rakyat kepada pemerintahnya selama pemerintah melaksanakan amanat sejalan dengan prinsip negara hukum yang digariskan dalam Al-Quran dan Sunnaturnasul.

1. Pemerintahan pada Masa Al-Khulafaur Al-Rasyidun

a. Masa Abu Bakar As-Siddiq

Persoalan politik pertama yang muncul setelah Nabi Muhammad SAW. wafat (pada 632 M/10 H.) adalah suksesi. Hal ini menjadi persoalan karena semasa hidupnya, beliau tidak pernah menunjuk orang yang akan menggantikan kepemimpinannya kelak. Beliau juga tidak memberi petunjuk

tentang tata cara pengangkatan penggantinya (khalifah). Hal ini menimbulkan permasalahan rumit di kalangan umat Islam serta nyaris menimbulkan perpecahan antara kaum Muhajirin dan Anshar.

Sehari setelah Nabi wafat, kaum Anshar memprakarsai musyawarah besar di Tsaqifah Bani Sa'idah. Mereka berdiskusi panjang tentang siapa yang akan diangkat menjadi khalifah pengganti kekuasaan politik Nabi. Dalam pertemuan itu, suku Khazraj bersepakat menunjuk Sa'ad ibn 'Ubadah sebagai khalifah. Akan tetapi, suku Aws belum bersedia menerima pencalonan Sa'ad karena mempertimbangkan kemungkinan Muhajirin menentukan calonnya sendiri. Akan tetapi, suku Khazraj tetap bersikukuh dengan pendiriannya. Oleh karena itu, suku Aws mengajukan usul agar pihak Muhajirin dan Anshar mengajukan calon. Selanjutnya, Sa'ad disepakati sebagai calon dari Anshar. Atas usulan suku Aws tersebut, Sa'ad berkata, "Hal ini adalah awal kelemahan yang akan membawa pada perpecahan umat Islam."²⁶

Ketika orang-orang Anshar berkumpul di Tsàqifah Bani Sa'idah, 'Umar, Abu 'Ubaidah ibn Jarrah dan beberapa kaum Muslim lainnya sibuk membicarakan wafatnya Rasul, sedangkan Abu Bakar, 'Ali serta keluarga Rasulullah sibuk mengurus persiapan pemakaman jenazah beliau. Saat itu, di tempat yang berbeda, terjadi dialog yang cukup menarik antara Umar dan Abu Ubaidah ibn Jarrah tentang siapa yang pantas menggantikan kepemimpinan Nabi. Umar mengatakan bahwa Abu Ubaidah adalah figur yang tepat untuk menggantikan beliau karena ia merupakan kepercayaan umat, tetapi Ubaidah berpendapat bahwa Abu Bakar lebih pantas dan lebih tepat.

Saat dialog kecil tersebut berlangsung, berita pertemuan Anshar di Tsaqifah Bani Sa'idah sampai juga ke telinga Umar

26 Ibn Jarir At-Thabari Tarikh, *At-Thabari*, Juz IV, Daar Al-Fikr, Beirut, t.t., hlm. 38.

dan Abu 'Ubaidah. Umar mengutus seseorang kepada Abu Bakar untuk segera menemui Umar. Abu Bakar tidak bersedia karena sibuk mengurus jenazah Nabi. Umar menyuruh utusan tersebut kembali kepada Abu Bakar dengan membawa pesan bahwa sesuatu yang penting telah terjadi dan perlu dibicarakan bersama. Dengan diliputi perasaan heran, Abu Bakar datang menemui Umar. Umar pun menceritakan peristiwa Tsaqifah tersebut kepada Abu Bakar. Setelah mendengar cerita singkat Umar, segera Abu Bakar, Umar dan Abu 'Ubaidah berangkat menuju balai pertemuan kaum Anshar tadi.

Ketika tiba di tempat tersebut, kaum Anshar masih terlibat diskusi. Mereka belum mencapai kata sepakat tentang pencalonan Sa'ad ibn 'Ubaidah. Melihat kedatangan ketiga orang ini, semua berhenti berbicara. Sebenarnya Umar ingin berbicara lebih dahulu kepada kaum Anshar, tetapi Abu Bakar mencegahnya. Ia khawatir, sikap Umar yang keras akan menimbulkan perpecahan di kalangan Anshar dan umat Islam secara keseluruhan. Akhirnya, Abu Bakar berbicara. Salah satu pernyataan Abu Bakar waktu itu adalah: *nahnu al-umara wa antum al-wuzara* (kami yang menjadi pemimpin dan kalian semua yang menjadi menteri). Awalnya, pernyataan itu oleh Anshar dianggap mengagetkan dan mendapat reaksi pro kontra.²⁷ Pada akhirnya kelompok Anshar dapat memahaminya.

Ketika terjadi suasana tegang dan tarik ulur ini, Umar membaiaat Abu Bakar sebagai khalifah, yang diikuti oleh Abu 'Ubaidah dan kaum Muslim lainnya. Sejak saat itu, Abu Bakar secara aklamasi resmi menjadi khalifah menggantikan kepemimpinan Nabi. Sementara Sa'ad ibn 'Ubadah sampai

27 Suasana perdebatan dan ketegangan dalam forum Saqifah Bani Sa'diah ini dilukiskan secara menarik oleh Haykal dalam bukunya *al-Shidiq Abu Bakar*, diterjemahkan oleh Ali Audah, *Abu Bakr al-Shiddiq yang Lembut Hati*, Litera Antamusa Jakarta, 1995, hlm. 36-41.

akhir kepemimpinan Abu Bakar tidak pernah memberikan baiat kepada Abu Bakar.

Kehadiran Abu Bakar, Umar, dan Abu 'Ubaidah di pertemuan Tsaqifah ini tepat sekali. Seandainya bukan sosok ketiga tokoh Muhajirin itu yang hadir, perpecahan akan terjadi di tubuh umat Islam yang baru seumur jagung. Sosok Abu Bakar telah teruji keimanan dan kesetiaannya kepada Rasulullah sehingga keberadaannya dapat diterima oleh golongan Muhajirin dan Ansar.²⁸

Peristiwa Tsaqifah ini merupakan ujian pertama bagi umat Islam dalam mengimplementasikan nilai-nilai *syûrâ* yang digariskan Al-Quran. Dalam pertemuan ini, masing-masing pihak mengeluarkan pendapat dengan berbagai argumentasinya. Meskipun diwarnai suasana yang panas dan menegangkan, masing-masing pihak Anshar dan Muhajirin masih berpegang pada koridor semangat ukhuwah dan kebersamaan. Akhirnya, setelah beradu argumentasi, mereka menerima keputusan musyawarah tersebut. Unikny, pribadi-pribadi yang menolak hasil keputusan tersebut pun dihargai, sebagaimana terjadi pada kasus Sa'ad. Hal ini menunjukkan bahwa umat Islam berhasil melewati masa-masa genting dengan tercapainya suatu kesepakatan atas kepemimpinan Abu Bakar.

b. Kebijakan Politik Abu Bakar

Setelah terpilih menjadi khalifah menggantikan Rasulullah, Abu Bakar menyampaikan pidato kenegaraannya yang pertama di Masjid Nabawi. Teks pidato itu adalah:

"Wahai manusia, sesungguhnya aku telah kalian percayakan untuk memangku jabatan sebagai khalifah, padahal aku bukanlah orang paling baik di antara kalian. Jika aku menjalankan

28 *Ibid*, hlm. 35.

tugasku dengan baik, bantulah aku. Sebaliknya, jika aku salah, luruskan langkahku. Kebenaran adalah kepercayaan dan dusta adalah pengkhianatan. Orang yang lemah di antara kamu adalah yang kuat dalam pandanganku, setelah hak-haknya aku berikan kepadanya. Sebaliknya, orang yang kuat di antara kalian aku anggap lemah setelah haknya saya ambil. Jika ada yang meninggalkan perjuangan di jalan Allah, Allah akan menghinakannya. Jika kejahatan itu sudah meluas pada suatu golongan, Allah akan menyebarkan bencana kepada mereka. Taatilah aku selama aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Tapi selama saya tidak taat pada Allah dan Rasul-Nya, gugurlah kesetiaan kalian kepadaku. Laksanakanlah shalat, Allah akan memberikanmu rahmat.”²⁹

Pidato pelantikan ini memperlihatkan garis kebijakan yang akan ditempuh dan dioperasionalkan dalam sistem pemerintahannya. Hal itu menggambarkan sebagai kontrak sosial (perjanjian) antara pemimpin dan rakyatnya. Abu Bakar menegaskan bahwa ketaatan rakyat pada pemimpin hanya dilakukan selama ia berada pada garis yang benar. Abu Bakar meminta kepada segenap rakyatnya untuk berpartisipasi aktif melakukan kontrol terhadap dirinya. Demikian pula, Abu Bakar menjamin kebebasan berpendapat. Prinsip-prinsip tersebut sebenarnya merupakan penegasan kembali terhadap garis kebijakan politik Nabi sebelumnya. Abu Bakar hanya melaksanakannya dan mengembangkan dengan tuntutan situasi masyarakat yang dinamis saat itu.

Pada awal-awal pemerintahannya, muncul masalah yang cukup mengganggu, baik yang berasal dari luar maupun dalam negeri. Untuk mengatasi problem dalam negeri, Abu Bakar lebih memfokuskan perhatian dan kebijakannya pada upaya

29 Lihat Ahmad Syalabi, Mausū'ah, *Tarikh Al-Islami wa Al-Hadharah Al-Islamiyah*, Maktabah Al-Nahdhah Al-Misyiyah, Kairo, 1975, hlm. 381.

konsolidasi dalam rangka memperkuat posisi negara Madinah dari ancaman-ancaman yang datang dari luar ataupun dalam negeri sendiri. Adapun persoalan luar negeri yang dihadapi Abu Bakar adalah pekerjaan rumah yang ditinggalkan Nabi, yaitu terjadinya konflik antara pasukan Muslim dengan tentara Romawi di Mu'tah. Sejak masa Nabi, Romawi telah menjadi musuh Madinah. Salah satu faktor pemicu konflik antara dua negara itu disebabkan hasutan orang-orang Kristen Romawi kepada orang-orang Yahudi Madinah yang eksodus ke Palestina setelah mereka diusir paksa oleh Nabi.³⁰

Sebenarnya, di kalangan sahabat pun terdapat perbedaan pendapat tentang pengiriman pasukan Islam ke Mu'tah. Hal ini karena di dalam negeri masih banyak persoalan yang memerlukan perhatian dan penanganan serius, di antaranya timbulnya kelompok pembangkang dari beberapa suku Arab, banyaknya umat yang menolak membayar zakat, bahkan keluar dari Islam (murtad). Sebagian sahabat memberi pertimbangan kepada Abu Bakar agar berkonsentrasi pada penyelesaian masalah dalam negeri terlebih dahulu. Akan tetapi, Abu Bakar tetap pada pendiriannya dengan mengatakan, "Demi jiwa Abu Bakar, sekiranya serigala akan menerkamku, aku akan meneruskan pengiriman pasukan Usamah seperti yang diperintahkan Nabi. Seandainya di kota ini tidak ada lagi orang, aku akan tetap melaksanakannya."³¹

Setelah berhasil menyelesaikan rencana Nabi yang tertunda, Abu Bakar menangani persoalan dalam negeri dengan cara menampung masukan dan pendapat dari para sahabat, terutama sahabat senior untuk menentukan sikap terhadap mereka (para pembangkang, para penolak membayar zakat, dan orang-orang murtad). Sebagian besar sahabat bersepakat untuk memerangi orang-orang murtad, tetapi mereka menolak

30 Haykal, Abubakar, *Op.Cit.*, hlm. 71.

31 Ahmad Sukarja, ... *Op.Cit.*, hlm. 30.

memerangi para penolak membayar zakat. Sahabat yang berpendapat demikian di antaranya Umar bin Khatthab. Di sini, Abu Bakar dengan tegas berpendapat bahwa umat Islam yang membangkang membayar zakat wajib diperangi, karena. Menurutnya, zakat adalah kewajiban umat Islam yang harus dilakukan dan tidak dibedakan dari kewajiban agama lainnya. Pembayaran zakat pada pemerintah pusat (Madinah) merupakan simbol integrasi dan pengakuan suku-suku Arab terhadap kekuasaan politik Islam³² Menurut pertimbangan Abu Bakar, orang yang enggan membayar zakat berarti keluar dari Islam atau menolak kekuasaan politik Islam. Sebagai konsekuensinya, mereka harus berhadapan dengan kekuasaan Islam.

Atas rekomendasi dari para sahabat, Abu Bakar memutuskan untuk memerangi para pembangkang dengan membentuk sebelas brigade yang masing-masing dipimpin oleh seorang komandan perang dengan tugas dan target tertentu, yaitu sebagai berikut.

- 1) Khalid bin Walid memimpin pasukan untuk memerangi nabi palsu, Thulaihah ibn Khuwailid, dari banu Asad dan Malik ibn Nuwairah, seorang pemimpin pemberotak dari banu Tamim.
- 2) Ikrimah ibn Abi Jahl memimpin pasukan untuk memadamkan pemberontakan nabi palsu Musailamah Al-Kadzdab dari banu Hanifah di Yamamah. Pasukan ini mendapat bantuan tambahan dari pasukan Syûrâhbil dan Amr ibnu Al-Ash.
- 3) Syûrâhbil ibn Hasanah memimpin tentara ke Qudha'ah dan membantu pasukan Ikrimah.

32 Masdul Hasan, *History of Islam*, jilid 1, Adam publisher, India, 1922, hlm. 144.

- 4) Al-Muhajir ibn Abi Umayyah memimpin pasukan memerangi Al-Aswad Al-Ansi, seorang nabi palsu di Yaman. Selesai melaksanakan tugasnya, pasukan al-Muhajir juga berangkat ke Kindah dan Hadramaut untuk memadamkan pemberontakan Asy'as ibn Qais.
- 5) Huzaifah ibn Mihsan memadamkan pemberontakan suku Oman yang dipimpin oleh Zut-Taj Laqit ibn Malik Al-Azdi.
- 6) Arfajah ibn Hursimah, memimpin tentara ke Mahrah.
- 7) Suwaid ibn Muqarrin memerangi suku di Tihamah, Yaman.
- 8) Ala' ibn Al-Hadrami, memimpin pasukan menyerbu Hutam ibn Dabi'ah yang murtad di Bahrain.³³

Semua pasukan ini bertugas memadamkan pemberontakan di bagian selatan Arabia. Para pemberontak di daerah ini sangat gigih dan cukup kuat dari gempuran tentara Islam. Untuk bagian utara, Abu Bakar cukup mengerahkan tiga brigade yang masing-masing dipimpin oleh Amr bin Al-Ash untuk menghadapi Qida'ah, Mi'an ibn Hajiz untuk memadamkan suku banu Sulaim di Hawazin, dan Khalid ibn Sa'id untuk membebaskan Syam.

Sebelum menggempur kaum pembangkang, terlebih dahulu Abu Bakar memberi peringatan kepada mereka agar kembali kepada Islam. Karena seruan ini diabaikan oleh mereka, Abu Bakar terpaksa menghadapi mereka dengan kekuatan senjata sehingga semua pemberontakan dapat dipadamkan. Para pemberontak dimaafkan. Pemimpin suku Arab yang dimaafkan adalah Qurrah ibn Hubairah, Amr ibn

33 Haykal, *Abu Bakar, Op.Cit.*, hlm. 92-93

Ma'd, dan Qarib Asy'as ibn Qais.³⁴ Adapun mereka yang tetap membangkang, digempur sampai habis, dan banyak pemimpin yang terbunuh, di antaranya Musailamah Al-Kadzdzab.³⁵

Setelah berhasil menenangkan situasi dalam negeri dan memperkuat pertahanan terhadap serangan dari luar, khususnya Persia dan Romawi, Abu Bakar memfokuskan perhatiannya pada pembenahan negara. Ia menyusun sistem pemerintahan yang menekankan pada prinsip pembagian kekuasaan dan penempatan orang sesuai dengan kemampuannya. Banyak ahli yang berpendapat bahwa struktur pemerintahan Abu Bakar dapat dikatakan modern untuk zamannya.

Dalam pelaksanaan tugas-tugas eksekutif, Abu Bakar melakukan pembagian kekuasaan di kalangan sahabat senior. Abu Bakar mengangkat tiga orang sahabat, yaitu Ali, Utsman, dan Zaid ibn Tsabit sebagai sekretaris negara yang berkedudukan di Madinah.

Untuk memegang keuangan negara, Abu Bakar menunjuk Abu Ubaidah sebagai bendahara, sedangkan jabatan hakim agung diserahkan kepada Umar ibn Al-Khathab.³⁶ Sementara untuk membantu khalifah dalam memutuskan urusan kenegaraan, Abu Bakar membentuk *majelis syûrâ* yang terdiri atas Umar, Utsman, 'Ali, 'Abdur-Rahman bin 'Auf, Mu'az ibn Jabal, 'Ubay bin Ka'b, dan Zaid bin Tsabit. Untuk membantu tugas-tugas di daerah, Abu Bakar meneruskan pola yang diterapkan Nabi, yaitu dengan mengangkat seorang gubernur

34 *Ibid*, hlm. 333.

35 Masudul Hasan, ... Op.Cit., hlm. 102.

36 Uniknya, selama Umar menjadi hakim, tidak pernah seorang pun mengajukan perkara kepadanya. Hal ini mengisyaratkan dua kemungkinan. *Pertama*, kesadaran hukum umat Islam sangat tinggi sehingga tidak terdapat permasalahan hukum yang berarti yang harus ditangani Umar. *Kedua*, mungkin karena ketegasan Umar, orang enggan mengajukan perkara kepadanya sehingga mereka dapat menyelesaikannya sendiri tanpa harus sampai kepada Umar.

sebagai kepala daerah. Para sahabat yang diangkat gubernur adalah:

- 1) Uthab ibn Asid untuk Mekah, Utsman ibn al-Ash untuk Thaif.
- 2) Muhajir ibn Umayyah untuk Shan'a, Zaid ibn Labid untuk Hadramaut.
- 3) Ya'la ibn Umayyah untuk Khaulan, Ila ibn Tsur al-Hadrami untuk Zabid dan Rima.
- 4) Mu'az bin Jabal untuk Janad, dan Abdullah ibn Tsur untuk Jarsy.

Sekalipun secara struktural bertanggung jawab kepada khalifah, para gubernur diberi keleluasaan untuk mengangkat para stafnya. Sebagai kepala daerah, kekuasaan mereka menyatu antara yang bersifat duniawi dan bernuansa agama. Artinya, kepala daerah tersebut memegang peranan sebagai pemimpin agama dan pelaksana pemerintahan.

Selain mengelola dan memberdayakan zakat, kebijakan ekonomi lain yang menunjang pendapatan negara adalah ditetapkannya kebijakan infak dan sedekah untuk orang Islam, *jizyah* bagi non-Muslim, ditambah dengan *ghanimah*. Sumber-sumber inilah yang dikelola oleh Abu 'Ubaidah sebagai bendaharawan negara. Dari sini pula, negara dapat membayar gaji pegawai negeri, tentara, dan orang-orang yang berhak menerima bantuan negara menurut agama.

Pemerintahan Abu Bakar dapat dikatakan sebagai batu ujian pertama bagi umat Islam, setelah Nabi wafat, untuk mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran Islam. Abu Bakar mampu melewatinya dan berhasil membangun sebuah sistem pemerintahan yang bersih, etis, dan demokratis, yang mengikutsertakan partisipasi seluruh warganya.

Jika diperhatikan, sistem pemerintahan periode Abu Bakar belum memisahkan eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Semua kekuasaan pada akhirnya bermuara pada Abu Bakar. Adanya asas persamaan seluruh rakyat dan kontrol dari segenap warga masyarakat, kekuasaan Abu Bakar tampak egaliter dan demokratis. Pidato pelantikannya menunjukkan betapa Abu Bakar menerapkan pola pemerintahan yang modern di tengah-tengah masyarakat dunia yang masih menganut sistem kekuasaan kerajaan absolut dan mengesampingkan hak-hak rakyatnya. Robert. N. Bellah, sebagaimana dilukiskan Nurcholish Majid, menilai bahwa masyarakat pada masa Abu Bakar khususnya dan pada masyarakat Islam klasik umumnya, merupakan masyarakat yang terlalu modern untuk masa dan tempatnya. Modern dalam hal tingkat komitmen, ketertiban, dan partisipasi yang tinggi, yang diharapkan dari semua lapisan masyarakatnya. Modern dalam hal keterbukaan posisi kepemimpinan, kemampuan yang dinilai dengan ukuran universal dan dilambangkan dalam usaha untuk melembagakan kepemimpinan yang tidak bersifat warisan.³⁷

c. *Sistem Suksesi Kepemimpinan*

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, setelah Nabi wafat, umat Islam mengalami goncangan. Negara Madinah yang baru seumur jagung hampir mengalami disintegrasi karena masalah suksesi kepemimpinan pasca-Rasulullah. Peristiwa Tsaqifah Bani Sa'idah mengisyaratkan bahwa masalah ini sangat krusial dan sensitif bagi persatuan umat Islam. Hal yang lebih dikhawatirkan oleh Abu Bakar dan lebih mengancam persatuan dan kesatuan negara Madinah, adalah trauma pemberontakan suku-suku Arab atas kepemimpinannya. Hal ini karena setelah mengalami kekalahan, mereka akan

³⁷ Lihat, Nurcholish Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Paramadina, Jakarta, 1992, hlm. 144.

menyusun kekuatan kembali, terutama saat umat Islam sibuk dan dilengahkan oleh persoalan suksesi untuk memperebutkan jabatan tertinggi negara Madinah. Bertolak dari kekhawatiran ini, Abu Bakar menempuh kebijakan melakukan wasiat untuk meneruskan kepemimpinannya kelak setelah ia meninggal. Hal ini bertujuan untuk memantapkan stabilitas keamanan dalam negeri pada kepemimpinan yang akan datang.

Pada tahun ketiga pemerintahannya, Abu Bakar jatuh sakit. Selama lima belas hari, ia tidak dapat memimpin shalat berjemaah di masjid. Abu Bakar meminta Umar untuk mewakilinya menjadi imam shalat. Karena merasa sakitnya semakin berat dan kemungkinan ajalnya sudah dekat, Abu Bakar merasa perlu untuk menulis wasiat tentang penggantinya kelak. Abu Bakar pun menetapkan Umar bin Khaththab sebagai khalifah. Sekalipun demikian, dalam penetapan ini, Abu Bakar tetap melakukan musyawarah dengan sahabat lainnya. Di antara sahabat yang diajak musyawarah adalah Abdur-Rahman bin 'Auf dan Utsman bin Affan, serta Asid ibn Khudair. Pada prinsipnya, para sahabat menyetujui pilihan Abu Bakar. Hanya, 'Abdulur-Rahman sedikit memberi penilaian bahwa Umar bersifat terlalu keras. Abu Bakar menyatakan bahwa keadaan keras pada diri Umar karena dirinya bersifat lemah lembut. Kelak, kata Abu Bakar, setelah menjadi Khalifah, Umar pun bisa menjadi lemah lembut.³⁸

Setelah bermusyawarah dengan tiga sahabat di atas, Abu Bakar meminta Utsman untuk menuliskan surat wasiat tentang penunjukan Umar sebagai penggantinya. Belum juga selesai mendiktekan wasiatnya, tiba-tiba Abu Bakar jatuh pingsan. Utsman yang mengerti maksud dan isi yang disampaikan Abu Bakar menulis wasiat tersebut. Setelah sadar, Abu Bakar menanyakan isi wasiat yang telah ditulis Utsman. Utsman pun

38 Sulaiman Muhammd Al-Thamawi, *'Umar Ibn Khatab wa Ushul Al-Siyasah wa al-Idharah al-Hadithah*, Dar Al-Fikr Al-'Arabi, Kairo, t.t., hlm. 242.

membacakannya. Abu Bakar lalu bertakbir serta berterima kasih kepada Utsman.

Abu Bakar menemui umat Islam yang berkumpul di masjid dan menyampaikan keputusan memilih Umar. Abu Bakar bertanya kepada jemaah umat Islam yang hadir saat itu, "Apakah kalian rela menerima Umar sebagai pemimpin kalian penggantikmu? Demi Allah, aku tidak melupakan pendapat kalian untuk memilih kerabatku sebagai penggantikmu. Oleh karena itu, dengarkanlah dan patuhilah dia!" Semua menyatakan setuju dan mematuhi perintah yang disampaikan Abu Bakar.

Selanjutnya, Abu Bakar memanggil Umar dan memberikan beberapa pesan. Setelah itu, Abu Bakar mengangkat kedua tangannya dan berdoa, "Ya Allah, aku hanya menginginkan kemaslahatan bagi mereka. Aku sangat khawatir terjadinya perpecahan (fitnah) di kalangan mereka. Aku telah berbuat sesuatu untuk mereka yang Engkau lebih mengetahuinya. Aku telah melakukan ijtihad dalam masalah ini dengan menunjuk pemimpin mereka yang kuat dan mampu membawa mereka kepada kebaikan. Berilah kemaslahatan bagi mereka dan jadikanlah mereka sebagai pemimpin yang terpuji." Umar pun dibaiat secara umum oleh umat Islam di Masjid Nabawi.

2. *Masa Kekhalifahan Umar ibn Al-Khathab*

Setelah dilantik menjadi khalifah, Umar berpidato di hadapan umat Islam untuk menjelaskan visi politik dan arah kebijakan yang akan dilaksanakannya. Teks pidatonya secara lengkap adalah sebagai berikut:

"Aku telah dipilih menjadi khalifah. Kerendahhatian Abu Bakar sejalan dengan jiwanya yang terbaik di antara kalian dan lebih kuat terhadap kalian serta juga lebih mampu memikul urusan-urusan kamu yang penting. Seandainya aku tahu ada orang yang lebih kuat untuk memikul jabatan ini daripada

*aku, maka aku lebih suka memilih leherku untuk dipenggal daripada memikul jabatan ini."*³⁹

Setelah dilantik menjadi kepala negara, Umar melaksanakan tugas-tugas kenegaraan. Pada prinsipnya, Umar melanjutkan garis kebijaksanaan yang telah ditempuh Abu Bakar. Karena permasalahan yang dihadapi Umar semakin berkembang, seiring dengan perluasan daerah Islam, Umar melakukan berbagai kebijaksanaan yang antisipatif terhadap perkembangan dan tantangan yang dihadapinya. Kebijakan yang dilakukan Umar sebagai kepala negara meliputi pengembangan daerah kekuasaan Islam, pembenahan birokrasi pemerintahan, peningkatan kesejahteraan rakyat, pembentukan tentara negara reguler yang digaji oleh negara, pengembangan demokrasi dan kebijaksanaan lainnya. Berikut ini adalah kebijaksanaan tersebut, sehingga dapat dilihat sistem ketatanegaraan yang dilaksanakan oleh Khalifah Umar.⁴⁰

a. Perluasan Daerah

Selama sepuluh tahun pemerintahannya (634-644), Umar berhasil melebarkan sayap kekuasaan Islam melampaui Jazirah Arabia. Penaklukan demi penaklukan dilakukan pada masa pemerintahannya. Persia dan Bizantium yang merupakan kekuatan adidaya saat itu, berhasil jatuh ke tangan umat Islam.

Pada tahun 635 M, tentara Islam di bawah pimpinan Khalid ibn Walid berhasil menaklukkan Damaskus. Setahun kemudian, setelah tentara Bizantium mengalami kekalahan pada Perang Yarmuk, seluruh wilayah Syria berhasil dikuasai Islam. Pada tahun 637 M dipimpin oleh panglima perang

39 Umar dilantik menjadi khalifah pada wafatnya Abu Bakar, Selasa 21 Jumadil Akhir tahun 13 H.

40 *Ibid.*

Sa'd ibn Abi Waqqash, Irak berhasil pula dikuasai setelah berkecamuknya perang di Qadisyiah. Seluruh Irak berada dalam kekuasaan Islam menjelang Khalifah Umar wafat. Pada tahun 639 M, di bawah komando Amr ibn Al-Ash, Mesir berhasil pula dikuasai. Setahun kemudian, tentara Islam berhasil menghancurkan Imperium Persia. Pada tahun berikutnya, 641 M, Palestina yang dikuasai Bizantium jatuh ke tangan Islam. Kota Jerussalem yang di dalamnya terletak Baitul Maqdis merupakan kota yang terakhir jatuh ke tangan Islam secara damai. Pada saat itu, Umar datang ke sana untuk menandatangani perjanjian damai tersebut.⁴¹

b. *Sistem Pemerintahan*

Luasnya kekuasaan Islam membuat Umar merasa perlu membenahi dan menyempurnakan sistem pemerintahan yang telah dijalankan Khalifah Abu Bakar. Umar mengadakan pembaruan yang signifikan dalam bidang administrasi negara. Dengan tetap menjadikan kota Madinah sebagai pusat pemerintahan Islam, Umar meminta kepada tokoh-tokoh sahabat senior (*Assabiqun al-Awwalun*) untuk tidak meninggalkan kota Madinah. Umar membutuhkan tenaga mereka untuk memberi masukan-masukan dalam pelaksanaan tugas-tugasnya. Para sahabat senior inilah yang menjadi anggota "*majelis syûrâ*", sebagai teman bermusyawarah atau penasihat untuk menentukan kebijakan-kebijakan politik. Umar juga menempatkan Utsman bin Affan sebagai sekretaris negara. Anggota lembaga ini, selain yang menjabat dalam masa pemerintahan sebelumnya, juga ditambah dengan beberapa sahabat lainnya.

Selain *majelis syûrâ*, Umar juga melakukan musyawarah secara umum dengan kaum Muslim untuk mendengar dan

41 Lihat Ahmad Amin, *Fajr Al-Islam*, jilid 1, Maktabah Al-Nadhah Al-Mishiriyah, Kairo, t.t., hlm. 9-10

mengetahui aspirasi mereka. Hasil musyawarah ini kemudian dibawa ke forum *majelis syûrâ*, sehingga keputusan yang akan diambil sesuai dengan kemaslahatan umat.

Umar juga memanfaatkan musim haji sebagai forum untuk mengadakan evaluasi atas pemerintahannya. Pada saat itu, Umar mengumpulkan para pejabat negara dan gubernur di daerah. Mereka melaporkan perkembangan pemerintahan di daerah masing-masing dan keluhan-keluhan rakyatnya. Pada masa pemerintahannya, daerah dibagi menjadi delapan provinsi, yaitu Madinah, Mekah, Syria, Jazirah, Kufah, Bashrah, Mesir, dan Palestina.

Pada masa Umar, lembaga-lembaga penting semacam departemen mulai dibentuk. Umar pun membentuk lembaga kepolisian (*Diwan al-Ahdats*) untuk menjaga keamanan dan ketertiban dalam masyarakat.⁴² Selain itu, Umar membentuk lembaga pekerjaan umum (*Nazhart an-Nafi'at*) yang menangani masalah-masalah pembangunan fasilitas umum dan fasilitas sosial, seperti gedung pemerintahan, irigasi, dan rumah sakit. Lembaga peradilan (*al-Qadha'*) juga mulai berdiri dan terpisah dari kekuasaan eksekutif. Umar juga membentuk departemen perpajakan (*al-kharaj*) untuk mengelola perpajakan daerah yang dikuasai. Untuk mempertahankan diri dari serangan luar, Umar mengelola secara profesional. Untuk itu, Umar membentuk departemen pertahanan dan keamanan (*Diwan al-Jund*) yang mengurus dan mengorganisasi masalah-masalah ketentaraan. Tentara tidak lagi diambil secara insidental dari anggota masyarakat, tetapi disiapkan secara khusus dan profesional. Mereka mendapat gaji dari negara. Pembentukan tentara profesional ini merupakan konsekuensi logis dari berbagai penaklukan Islam terhadap daerah-daerah sekitarnya. Umar memandang bahwa tentara yang kuat merupakan syarat mutlak

42 Umar yang pertama memperkenalkan "lembaga pemasyarakatan" untuk menghukum pelaku tindak kejahatan.

untuk menjaga keamanan dalam negeri dan mengendalikan wilayah-wilayah yang telah dikuasai. Di samping itu, Umar juga mendirikan kantor perbendaharaan dan keuangan negara (*bait al-mal*) yang permanen, menempa mata uang, dan menetapkan tahun Hijriah sebagai penanggalan Islam.

Para ahli berbeda pendapat tentang kapan Umar mulai membentuk lembaga-lembaga tersebut. Menurut Ath-Thabari, Umar membentuk lembaga-lembaga negara pada tahun 15 H atau tahun ketiga pemerintahannya, sedangkan Ibn Sa'd menyatakan bahwa pembentukan itu dimulai pada bulan Muharram tahun 20 H. Pendapat kedua lebih kuat menurut Haykal, karena pada tahun tersebut, penaklukan besar-besaran dilakukan oleh Umar, termasuk negara Bizantium dan Persia. Umar membentuk lembaga-lembaga tersebut diilhami oleh sistem pemerintahan yang dijalankan oleh kedua negara tersebut.⁴³

Untuk pemerintahan di daerah, Umar mengangkat gubernur yang mempunyai otonomi luas. Mereka menjalankan tugas dan fungsinya sebagai pembantu khalifah. Sebagaimana halnya peradilan di pusat yang terpisah dari kekuasaan eksekutif, di daerah juga diangkat beberapa hakim yang bebas dari pengaruh-pengaruh gubernur dan khalifah. Mereka melaksanakan peradilan yang bebas dan mandiri.

Dalam rekrutmen pejabat, Umar sangat mementingkan profesionalisme dan kemampuan dalam bidang tugasnya, selain menampung aspirasi masyarakat yang berkembang. Dengan demikian, Umar terhindar dari kebijakan nepotisme untuk menentukan pejabat. Dalam sebuah kasus, Umar pernah memecat Ammar ibn Yasir sebagai Gubernur Kufah, karena Ammar tidak mengetahui seluk-beluk politik pemerintahan,

43 Kata *diwan* merupakan serapan dari bahasa Persia, yang berarti *as-sijjil*, yaitu surat perjanjian atau keputusan yang disimpan dan dipelihara.

sehingga tidak pantas memegang jabatan tersebut.⁴⁴ Selain itu, Umar juga mewajibkan calon pejabat untuk mendaftarkan terlebih dahulu seluruh kekayaannya sebelum memangku suatu jabatan. Hal ini bertujuan untuk mengetahui cara memperoleh harta dalam masa jabatannya. Jika ada yang berasal dari hasil yang tidak sah, Umar menyitanya sebagai milik negara. Umar pun pernah membebaskan Sa'd ibn Abi Waqqas dari jabatannya sebagai Gubernur Kufah karena kasus tersebut dan menyita hartanya menjadi milik negara. Harta tersebut kemudian dibagikan kepada rakyat yang membutuhkan.⁴⁵ Umar mewajibkan hidup sederhana kepada para pejabatnya.

Dalam hal pelaksanaan tugas-tugas gubernur di daerah, Umar pun mengangkat Muhammad ibn Maslamah sebagai pengawas. Tugasnya adalah mengadakan inspeksi ke berbagai daerah untuk menyelidiki kasus penyelewengan yang terjadi, dan menerima laporan dari rakyat setempat tentang para pejabat. Ia kemudian membuat laporan kepada khalifah untuk diproses secara hukum.

Umar terkenal tegas terhadap pejabat-pejabatnya, tetapi lembut dan kasih sayang terhadap rakyatnya. Kepada rakyatnya yang dijumpainya di Madinah atau ketika musim haji, Umar selalu mengatakan bahwa ia mengirimkan pejabat kepada mereka bukan untuk berlaku zalim atau memukul mereka, melainkan untuk mengajarkan agama dan membagikan rampasan perang untuk mereka. Itulah sebabnya, ia tidak dapat menerima perlakuan pejabatnya yang menzalimi rakyatnya. Dalam sebuah kasus, Umar pernah menghukum Gubernur Mesir, Amr ibn Al-'Ash, karena menyakiti warga Mesir. Kisahnya berawal ketika Muhammad, anak 'Amr kalah dalam sebuah pacuan kuda dengan orang Mesir. Karena malu, Muhammad memukul orang Mesir itu dengan cemeti. 'Amr bahkan

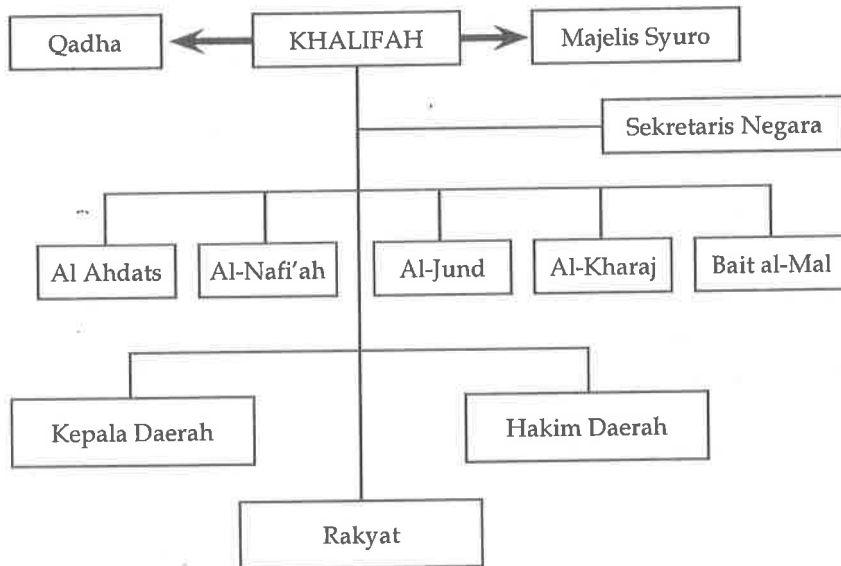
44 Thaha Hussein, *Al-Syaikhani*, diterjemahkan oleh Ali Audah.

45 Ibid, ..., hlm. 235-236.

memenjarakan orang Mesir agar tidak memberitahukannya kepada Umar. Akhirnya, setelah berhasil lolos dari penjara, orang Mesir tersebut pergi ke Madinah menemui Umar dan menceritakan kasus yang menimpanya. Umar memanggil gubernur beserta anaknya dan menyuruh warga Mesir tersebut menginap di Madinah sampai perkaranya diproses. Ketika kedua anak beranak tersebut sampai di Madinah, Umar menyuruh orang Mesir tersebut untuk meng-*qisash* Muhammad dan bapaknya, 'Amr, karena membiarkan anaknya berlaku zalim terhadap orang Mesir tersebut dan memenjarakannya. Akan tetapi, 'Amr keberatan dengan hukuman tersebut, karena ia merasa dilecehkan kedudukannya sebagai pejabat negara. Umar marah kepada 'Amr dan mengatakan, "Hai 'Amr, sejak kapan kamu memperbudak manusia, padahal ia dilahirkan ibunya dalam keadaan merdeka?"⁴⁶

46 Al-Thahawi, ..., *Op.Cit.*, hlm. 281-282.

Struktur Pemerintahan Pada Masa Khalifah Umar



Keterangan: Jalur Konsultatif
 Garis Komando

Berdasarkan gambar di atas, jelas bahwa Umar telah membagi kekuasaan secara terpisah. Untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam, Umar memisahkan kekuasaan legislatif (*majelis syûrâ*), yudikatif (*al-qadla*) dan eksekutif (khalifah), meskipun pemisahan ini tidak bisa dibandingkan dengan sistem pemerintahan modern *trias politica* seperti sekarang. Kebijakan ini menunjukkan bahwa Umar seorang negarawan dan administrator yang bijak. Ia tidak mencampurkan ketiga kekuasaan tersebut, sehingga pemerintahan dapat berjalan dengan baik dan membawa pada kemaslahatan umat Islam.

Masa pemerintahan Umar dapat dianggap sebagai masa peningkatan kesejahteraan rakyat. Perluasan daerah membawa

dampak banyaknya devisa yang masuk, baik rampasan perang maupun pajak yang dibayarkan oleh negara-negara yang ditundukan. Oleh karena itu, Umar berusaha memanfaatkan keuangan negara untuk kesejahteraan rakyatnya. Untuk itu, Umar memberi tunjangan kepada kaum Muslim. Pemberian ini diatur berdasarkan nasab kepada Nabi, senioritas dalam masuk Islam, jasa dan perjuangan mereka dalam menegakkan Islam. Perincian tunjangan tersebut adalah sebagai berikut.

1. Keluarga Nabi:
 - a. Abbas ibn 'Abd al-Muththalib 25.000 dirham;
 - b. Aisyah 12.000 dirham;
 - c. Istri-istri Nabi lainnya 10.000 dirham;
 - d. Shafiyah 6.000 dirham;
 - e. Juwairiyah 6.000 dirham.⁴⁷
2. Veteran perang Badr
 - a. Umar ibn al-Khaththab 5.000 dirham;
 - b. Ali ibn Abi Thalib 5.000 dirham;
 - c. Usman ibn 'Aaffan 5.000 dirham;
 - d. Hasan ibn 'Ali 5.000 dirham;
 - e. Hasan ibn 'Ali 5.000 dirham.⁴⁸
3. Anshar
 - a. Abu Dzar al-Ghiffari 4.000 dirham;
 - b. Muhammad ibn Maslamah 4.000 dirham.

47 Terdapat berbagai versi tunjangan untuk Abbas ini. Abu Yusuf menyebutnya 12.000 dirham, Al-Mawardi menyebut 7.000 dirham. Ada juga sumber lain menyebutkan 5.000 dirham.

48 Empat orang selain Umar dikelompokkan dalam veteran Perang Badar.

4. Tokoh-tokoh Badr hingga Hudaibiyah 4.000 dirham.
5. Orang-orang yang hijrah ke Habsi 4.000 dirham.
6. Orang yang hijrah sebelum *Fath Mekah* 3.000 dirham.
7. Orang yang ikut dalam perjanjian Hudaibiyah hingga penumpasan gerakan murtad 3.000 dirham.
8. Orang yang hidup pada masa *Fath Mekah* hingga perang Qadisiyah 2.000 dirham.
9. Orang yang hidup pada perang Qadisiyah hingga Yarmuk 1.000 dirham.
10. Panglima Perang 7.000 s.d. 8.000 dirham.
11. Abdullah ibn 'Umar 3.000 dirham.
12. Usamah ibn Zaid 4.000 dirham.
13. Penduduk Yaman, Syam, dan Irak 1.000 s.d. 2.000 dirham.
14. Istri-istri kaum Muhajirin dan Anshar 600 dirham.
15. Penduduk Mekah 800 dirham.
16. Ibu yang menyusui 200 dirham.
17. Bayi yang baru melahirkan 100 dirham.⁴⁹

Selain itu, Umar juga menyediakan dana kesejahteraan rakyat kepada setiap anak pungut atau anak terlantar sebesar 100 dirham yang diambil dari *Bait al-mal* dan disimpan oleh walinya. Semakin besar anak itu, pemberiannya pun semakin besar.

Umar memberi tunjangan sosial kepada setiap jiwa yang berhak. Untuk itu, pertama kali dalam sejarah Islam, Umar mengadakan sensus penduduk untuk mengetahui cacat jiwa

49 Dikutip dari Nabrawi, ... *Op.Cit.*, hlm. 89-90.

yang berhak mendapatkan bantuan. Untuk di daerah Madinah, Umar menyerahkan pemberiannya kepada rakyatnya. Demikian juga, untuk kabilah-kabilah yang tidak jauh dari Madinah. Adapun pemberian di daerah dilakukan oleh kepala-kepala daerah setempat dengan dasar sistem yang telah digariskan Umar.⁵⁰

Untuk peningkatan kesejahteraan sosial, Umar juga sering mengadakan patroli pada malam hari. Terkadang, ia berjalan sendiri, terkadang ditemani oleh pengawalnya. Dalam perjalanan ini, Umar dapat menyaksikan langsung keadaan masyarakat yang dipimpinnya dan mengetahui keadaan sesungguhnya di lapangan. Banyak hal yang ditemukan Umar dalam mengadakan patroli ini.

c. *Lembaga Peradilan*

Seperti disinggung di atas, Umar melakukan perubahan mendasar dalam kekuasaan peradilan dengan memisahkannya dari eksekutif. Umar mengangkat Abu al-Darda' sebagai hakim di Madinah, sedangkan untuk hakim-hakim daerah, Umar mengangkat Syarih untuk Bashrah, Abu Musa Al-Asy'ari untuk Kufah, dan Utsman ibn Qais ibn Abi al-'Ash untuk Mesir.⁵¹ Mereka diberi kewenangan yang luas dan bebas dari intervensi kekuasaan eksekutif. Hal-hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa hakim-hakim, baik di pusat maupun daerah hanya diberi wewenang yang luas untuk menangani masalah-masalah yang berkaitan dengan sengketa dan keperdataan. Adapun untuk masalah-masalah tindak pidana seperti qisash atau hudud, Umar yang menanganinya.⁵²

50 Thaha Hussein, ... *Op.Cit.*, hlm. 186-187.

51 Muhammad Salam Madkur, *Al-Qadh.a fi al-Islam*, Dar-Nahdahah, Kairo, t.t., hlm. 26.

52 *Ibid.*

Walaupun demikian, untuk hakim-hakim tersebut, Umar tetap memberikan pesan agar dapat menjalankan tugasnya dengan baik dan benar. Umar menulis surat kepada Abu Musa yang intinya merupakan dasar-dasar bagi hukum acara dan etika hakim dalam menjalankan tugasnya. Selain itu, Umar juga mengirim surat kepada Muawiyah Ibn Abu Sofyan, gubernur merangkap Hakim untuk wilayah Syam.

Selain bidang-bidang yang diuraikan di atas, Umar juga melakukan ijtihad dalam berbagai persoalan, baik yang menyangkut keumatan maupun keagamaan. Ada beberapa ijtihad Umar yang kontroversial sehingga menimbulkan polemik di kalangan sahabat karena sebelumnya tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. dan Abu Bakar. Umar tidak pernah memotong tangan pencuri yang mencuri karena terpaksa. Umar juga tidak pernah membagi-bagi harta rampasan perang berupa tanah *sawad* di Irak dan di Syria kepada tentara yang berperang, tetapi membiarkannya digarap oleh pemiliknya. Selain itu, Umar juga tidak memberi bagian zakat kepada muallaf. Banyak sahabat mengkritik kebijakan-kebijakan Umar tersebut. Hal yang patut digarisbawahi adalah tradisi musyawarah yang tidak pernah ditinggalkan Umar dalam memecahkan berbagai persoalan.⁵³

d. *Sistem Suksesi*

Masalah suksesi Umar menempuh cara yang berbeda dengan Abu Bakar. Setelah mengalami luka parah akibat tikaman budak Persia bernama Abu Lu'luah, para sahabat merasa khawatir jika Umar bin Khaththab meninggal tanpa sempat meninggalkan pesan tentang penggantinya. Hal ini bisa membahayakan umat Islam karena tragedi Tsaqifah Bani Sa'idah masih belum hilang dari ingatan umat dan telah menjadi trauma

53 Panasnya suasana diskusi ini digambarkan dengan lengkap oleh Amir Nuruddin, ... *Ibid*, hlm. 154-166.

sejarah. Ketika Umar dalam tengah merasakan sakit, di antara para sahabat ada yang memohon kepadanya agar menunjuk salah seorang sebagai calon penggantinya. Akan tetapi, Umar menolak permintaan itu. Oleh karena itu, lalu di antara sahabat ada yang mengusulkan agar Umar menunjuk putranya, Abdullah, menjadi penggantinya. Mendengar permintaan itu, Umar marah dan menegaskan bahwa cukup hanya seorang Umar dari keluarganya yang mendapat kehormatan menjadi pemimpin umat Islam. Akhirnya, sahabat pun pulang dari rumah Umar dengan perasaan kecewa.

Karena bahaya perpecahan semakin tampak indikasinya jika Umar tidak meninggalkan wasiat tentang penggantinya, para sahabat mengunjunginya lagi dan mendesak agar ia menunjuk penggantinya. Pada akhirnya, Umar tidak menerima permintaan tersebut. Hanya, beliau tidak langsung menunjuk seseorang sebagai penggantinya seperti yang pernah dilakukan Abu Bakar terhadap dirinya, tetapi memilih enam sahabat senior, yaitu Utsman, Ali, Abdurrahman bin 'Auf, Thalhah bin Ubaidillah, Zubair bin Awwam, Sa'ad bin Abi Waqqash, dan putranya, Abdullah. Mereka merupakan tim formatur yang akan menunjuk salah seorang di antara mereka untuk menjadi khalifah. Umar menegaskan agar putranya tidak boleh dipilih. Di samping itu, Umar juga menjelaskan aturan main pemilihan khalifah. Umar berpesan bahwa apabila lima atau empat orang sepakat memilih seorang, seorang yang membangkang harus dipenggal lehernya. Kalau suara berimbang 3 : 3, keputusan akan diserahkan kepada Abdullah Ibn Umar. Jika keputusan Ibn Umar tidak juga disepakati, yang menjadi khalifah adalah calon yang dipilih oleh kelompok Abdurrahman bin 'Auf. Apabila ada yang tidak menyetujui hasil pemilihan oleh kelompok ini, penggal lehernya.⁵⁴

54 Al-Thabary, ... *Op.Cit.* Jilid 5, hlm. 35.

Setelah Umar wafat dan dimakamkan, tim formatur, kecuali Thalhah yang tidak berada di Madinah, mengadakan musyawarah. Jalannya musyawarah sangat sulit. Masing-masing ingin menduduki jabatan khalifah. Abdur-Rahman bin 'Auf menawarkan agar beberapa anggota musyawarah mengundurkan diri. Karena tidak ada seorang pun yang bersedia, Abdurrahman memulainya dengan cara bertanya kepada anggota lainnya. Mula-mula, ia menanyakannya kepada Utsman yang menjatuhkan pilihannya kepada Ali. Lalu, ia bertanya kepada Zubair dan Sa'd secara terpisah. Keduanya memilih Utsman. Terakhir, Abdurrahman bin Auf bertanya kepada Ali. Ali pun menjatuhkan pilihannya kepada Utsman.⁵⁵

Hasil yang dilakukan Abdurrahman tersebut menunjukkan bahwa peta kekuatan terpolarisasi kepada dua kubu, yaitu Ali dan Utsman. Polarisation ini juga mengkristal dalam masyarakat Madinah. Selanjutnya, Abdurrahman memanggil dan mengajukan pertanyaan kepada Ali. Seandainya Ali terpilih menjadi khalifah, sanggupkah ia melaksanakan tugasnya berdasarkan Al-Quran dan sunah Rasulullah serta kebijaksanaan Abu Bakar dan Umar? Karena kepolosan dan rasa tawadhunya, Ali menjawab bahwa ia hanya berharap dapat menjalankannya sesuai dengan pengetahuan dan kemampuannya. Setelah itu, Abdurrahman memanggil dan mengajukan pertanyaan serupa kepada Utsman. Utsman pun menjawab, "Ya, sanggup". Akhirnya Utsman dibiayai menjadi khalifah ketiga dalam usia 70 tahun. Pada pihak lain, Ali sangat kecewa dan merasa dirugikan dengan sistem pemilihan Abdurrahman, meskipun Ali juga ikut membiayai Utsman.⁵⁶

55 Jalaluddin al-Suyuthi, *Tharikh al-Khulafa*, Dara Al-Nahdhah, Kairo, t.t., hlm. 247.

56 *Ibid*, ... hlm. 36-41.

Berdasarkan sistem pemilihan yang digariskan di atas, Umar merasa bahwa kekuatan politik Islam sudah semakin kuat, dan tidak khawatir akan terjadi perpecahan dalam tubuh umat Islam, seperti yang pernah dirasakan Abu Bakar. Karena telah meletakkan dasar-dasar demokrasi, ia memberikan kesempatan kepada sahabat sepeninggalnya untuk melaksanakan sistem musyawarah yang digariskannya dalam memilih penggantinya.

3. *Masa Khalifah Utsman ibn Affan*

Sebagaimana halnya dua khalifah sebelumnya, Utsman pun menyampaikan pidato kenegaraan saat ia dilantik sebagai khalifah. Teks pidatonya adalah sebagai berikut:

"Sesungguhnya kamu sekalian hidup di negeri yang fana dan berada dalam pemerintahan yang tidak kekal. Karena itu, segeralah kalian berbuat baik sekuat kemampuan kalian untuk menyongsong batas kehidupanmu Ketahuilah, sesungguhnya dunia ini hanyalah kesenangan yang penuh dengan tipu daya, jangan kalian tersesat olehnya. Janganlah tipu daya itu melalaikan kalian dari Allah. Ambillah pelajaran dari peristiwa-peristiwa masa lampau kemudian bersungguhsungguhlah dan jangan kalian lalai, karena sesungguhnya Allah tidak pernah lengah terhadap kalian, adakah orang-orang yang menetap dan menikmati kehidupan di dunia ini yang kekal abadi? Jauhkanlah dunia ini, sebagaimana Allah memerintahkannya, raihlah kebahagiaan akhirat."⁵⁷

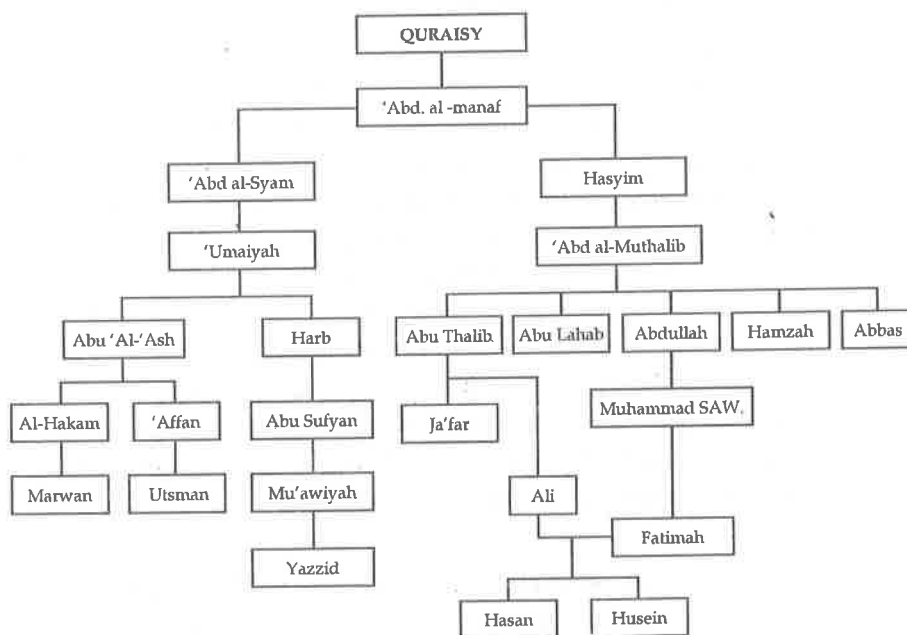
Pidato di atas tidak seperti pidato dua khalifah sebelumnya yang memperlihatkan visi politik yang jelas. Akan tetapi, pidato ini lebih bersifat nasihat orangtua kepada anak-anaknya. Selama hidupnya, Utsman lebih dikenal sebagai seorang

57 Hasan Ibrahim Hasan, et.al., *Al-Nuzh.um al-Islamiyah.*, ... *Op.Cit.*, Mathba'ah Lajnah al-Ta'lif wal al-Tarjumah, Kairo, hlm. 9

pengusaha sukses yang banyak menyumbangkan harta bendanya untuk kepentingan Islam. Naiknya Utsman menjadi khalifah menggantikan Umar, dilihat dari sudut pandang *interes* kesukuan dapat diartikan sebagai kemenangan bani Umayyah dari bani Hasyim.⁵⁸

Sebetulnya, berdasarkan silsilahnya, Utsman masih keturunan Abdul Manaf. Dengan kata lain, bani Umayyah ataupun bani Hasyim sama-sama suku Quraisy, karena keduanya yang kemudian menjadi nama suku adalah keturunan dari Abdi Manaf. Untuk memperjelas silsilah dua keturunan Quraisy ini, dapat dilihat pada bagan berikut ini.

Silsilah Keturunan Quraisy



58 Dalam kenyataannya, akhirnya kekhalifahan Utsman dimanfaatkan oleh keluarga besar bani Umayyah. Untuk kepentingan mereka, Utsman tidak berdaya menghadapi ambisi keluarganya itu.

Pada dasarnya, garis kebijakan yang akan dilaksanakan Utsman adalah mengacu pada kebijakan khalifah Abu Bakar dan Umar. Seperti halnya Umar, Utsman juga melakukan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Pada awal pemerintahannya, Utsman berhasil menaklukkan Ray dan Rum. Pada tahun 26 H, pemerintahan Utsman juga berhasil menguasai Subur. Selanjutnya, pada tahun 27 H dalam pertempuran di laut, Muawiyah berhasil mengalahkan tentara Romawi di Syprus dan menguasai daerah tersebut. Hal ini menandai pembentukan angkatan laut yang pertama dalam pemerintahan Islam. Pulau-pulau lain di daerah Cyprus, seperti Kreta dan Radhus takluk di bawah kekuasaan Islam. Pada tahun itu juga, tentara Islam berhasil menguasai Ardan dan Afrika. Dalam penaklukan Afrika, diriwayatkan bahwa setiap tentara Islam menerima 1.000 dinar. Sebagian riwayat menyebutkan 3.000 dinar. Andalusia (Spanyol) juga berhasil ditaklukan pada tahun tersebut. Pada tahun ke-30 H, pelebaran kekuasaan Islam diarahkan ke Asia barat. Daerah seperti Khurasan, Naisabur, Thus, Merv, dan Sarkhas berhasil dikuasai dengan cara damai. Selain daerah-daerah tersebut, kekuasaan Islam pada masa Utsman juga meliputi Azarbaijan, Afgan, Armenia, Kurdistan, dan Heart.

Bagi penguasa di daerah tersebut Utsman mengangkat wakilnya sebagai gubernur, yaitu:

1. Abdullah ibn Al-Hadhrami untuk Mekah;
2. Al-Qasim ibn Rabiah Ats-Tsaqafi untuk Thaif;
3. Ya'la ibn Munabbih untuk Shana;
4. Abdullah ibn Rabiah untuk Zinad;
5. Abdullah ibn Amir ibn Quraiz untuk Bahsrah;
6. Said ibn Al-Ash untuk Khufah;
7. Abdullah ibn Saad ibn Sarh untuk Mesir;

8. Muawiyah ibn Abi Sofyan untuk Syam. Sebagai Gubernur Syam, Muawiyah menguasai daerah yang sangat luas, sehingga ia dibantu oleh beberapa orang Abdur-Rahman ibn Khalid ibn Walid untuk daerah Hamsh, Abu al-Awar ibn Sofian untuk daerah Ardan, Alqamah ibn Hakim Al-Qinani untuk daerah Palestina, dan Abdullah ibn Qois untuk angkatan laut;
9. Zarir ibn Abdillah untuk Kirghistan;
10. Asy Ats ibn Kais untuk Azerbaizan;
11. Malik ibn habib untuk Merv Al-Masir untuk Hamadzan;
12. Al-Nasir untuk Hamadzan;
13. Sa'id ibn Qais untuk Ray;
14. Al-Saib ibn Al-Aqra untuk Isfahan.

Di samping penguasa daerah tersebut di atas, Utsman juga mengangkat Abu Al-Darda' sebagai hakim Agung dan 'Uqbah ibn 'Amir sebagai bendahara negara.

Selain berbagai penaklukan di atas, Utsman juga membuat kebijaksanaan perluasan Masjid al-Haram di Mekah dan Masjid Nabawi di Madinah. Untuk perluasan Masjid Nabawi, Utsman melakukan pembebasan tanah penduduk sekitarnya dengan mengeluarkan ganti rugi sebesar 10.000 dinar. Utsman juga menempuh kebijaksanaan memperbanyak mushaf Al-Quran dan mengirimkannya ke beberapa daerah. Kebijakan ini berawal dari perbedaan kaum Muslim di berbagai daerah yang luas dalam membaca Al-Quran menurut dialek daerah masing-masing dan *qira'ah* yang berbeda. Di Hamsh dan Syam, mereka membaca berdasarkan *qira'ah* Miqdada bin al-Aswad. Di Bashrah, penduduknya membaca berdasarkan *qira'ah* 'Abdullah ibn Mas'ud. Penduduk Kufah membacanya

dengan *qira'ah* Abu Musa. Perbedaan ini hampir menimbulkan perpecahan di tubuh umat Islam. Oleh karena itu, Hudzaifah Al-Yamani mengusulkan agar segera diadakan penyeragaman dalam membaca Al-Quran. Utsman pun menyetujuinya setelah bermusyawarah dengan sahabat lainnya.

Di samping itu, Utsman juga melakukan pembangunan fisik lainnya, seperti perumahan penduduk, gedung peradilan, jalan-jalan, jembatan, dan fasilitas umum lainnya. Utsman juga menggaji *mu'addzin* dengan uang negara. Adapun untuk hal lainnya, Utsman tidak mengubah kebijaksanaan yang telah ditempuh oleh Umar. Dalam menjalankan roda pemerintahan, Utsman dibantu oleh pejabat-pejabat *Diwan al-Kharaj* (perpajakan), *Bait al-Mal* (bendahara negara), *Ahdats* (kepolisian), *Nafi'at* (pekerjaan umum), *Jund* (militer). Dalam hal ini, Utsman melanjutkan pendahulunya. Untuk jabatan di daerah, Utsman juga dibantu oleh gubernur-gubernur. Di samping itu, pada awal pemerintahannya, Utsman juga mengadakan konsultasi dengan beberapa sahabat tentang berbagai masalah pemerintahan.

Inilah gambaran beberapa kebijaksanaan politik Utsman dalam mengelola negara Islam. Pada awal pemerintahannya, kebijaksanaan politik Utsman tidak mengalami tantangan dan protes dari umat Islam. Utsman dapat mengelola berbagai kepentingan dengan baik. Akan tetapi, ini hanya berjalan selama enam tahun pertama pemerintahannya. Pada enam tahun kedua, Utsman mulai diterpa badai protes dan ketidakpuasan dari berbagai daerah. Banyak kebijaksanaanya yang tidak sejalan dengan aspirasi arus bawah. Setidaknya, terdapat tiga sumber ketidakpuasan umat Islam terhadap Utsman, sehingga menimbulkan kekacauan dalam pemerintahannya. Tiga hal itu adalah soal politik, pendayagunaan kekayaan negara dan kebijaksanaan keimigrasian.

Pada bidang politik, banyak sejarawan menilai Utsman melakukan praktik nepotisme. Ia mengangkat pejabat-pejabat yang berasal dari kalangan keluarganya, meskipun tidak layak untuk memegang jabatan tersebut. Banyak pejabat lama yang dipecatnya. Awal praktik nepotisme ini adalah pemecatan Al-Mughirah Ibn Abi Syu'bah sebagai Gubernur Kufah dan digantikan oleh Sa'd ibn al-Ash, saudara sepupu Utsman. Akan tetapi, Sa'd hanya setahun menduduki posnya karena digantikan oleh Al-Walid ibn 'Uqbah yang juga masih saudara seibu dengan khalifah. Ternyata, Walid ini berperangai buruk dan tidak mencerminkan teladan seorang pejabat. Ia suka mabuk dan pernah melakukan shalat Subuh empat rakaat karena mabuk.

'Amr ibn al-Ash juga dipecat dari Gubernur Mesir. Sebagai penggantinya, Utsman mengangkat Abdullah ibn Sa'd ibn Abi Sarh, saudara sepupunya. Tindakan ini dinilai ceroboh karena kedudukan 'Amr sebagai tokoh yang berjasa dalam menaklukkan Mesir pada masa pemerintahan Khalifah Umar. Dengan pemecatan ini, Utsman seolah-olah ingin melupakan jasanya. Pemecatan ini akhirnya menimbulkan protes di kalangan rakyat Mesir. Mereka menuntut Utsman agar mencabut kembali keputusannya dan mengembalikan 'Amr sebagai Gubernur Mesir. 'Abdullah bukan tipe pemimpin yang mampu menjalankan tugas dengan baik. Di Bashrah, Gubernur Abu Musa Al-Asy'ari juga digantikan dengan saudara sepupunya bernama 'Abdullah ibn Amir ibn Kuraiz. Sementara Mu'awiyah yang juga masih keluarganya tetap diberi jabatan sebagai gubernur Syam, sebagaimana pada masa Umar.

Hal yang lebih fatal, jabatan sekretaris negara yang merupakan jabatan strategis dan sangat penting dalam pemerintahan diserahkan kepada Marwan ibn Hakam, saudara sepupunya juga. Marwan adalah politisi licik yang haus kekuasaan. Dialah yang berperan sangat besar dalam mengendalikan roda pemerintahan. Utsman tidak dapat

berbuat banyak dan hanya dijadikannya sebagai bonekanya. Dengan jabatan ini, Marwan seolah-olah mendapat momen untuk menaikkan keluarga bani Umayyah di balik kekhalifahan Utsman. Selama ini bani Umayyah tidak pernah memperoleh kekuasaan politik. Marwan juga merupakan orang tidak disukai dalam masyarakat. Ia sering menyalahgunakan wewenang atas nama jabatan tanpa sepengetahuan Khalifah Utsman. Bahkan, Marwan pula yang menjadi penyebab terbunuhnya Utsman di tangan umat Islam. Tanpa sepengetahuan Utsman, Marwan mengirim surat kepada gubernur Mesir untuk membunuh tokoh oposisi daerah tersebut, sehingga menyulut kemarahan masyarakat.

Dalam hal pendayagunaan kekayaan negara, bahwa Utsman dimanfaatkan oleh orang-orang dekatnya untuk menyalahgunakan harta negara demi kepentingan pribadi dan keluarga. Utsman membagi-bagikan uang negara kepada kerabat-kerabatnya. Quthb Ibrahim menjelaskan orang-orang tertentu yang mendapat bantuan dari *Bait al-Mal*.

Tabel 1
Nama-nama Keluarga Utsman
yang memperoleh Bagian

Nama	Hubungan dengan Utsman	Besarnya Jumlah
Marwan ibn Hakam	Anak paman	15.000 dinar
Zubair ibn 'Awwam	Sahabat	600.000 dirham
Thalhah	Sahabat	100.000 dirham
Sa'id ibn Al-Ash	Anggota keluarga	100.000 dirham
Al-Harits ibn Marwan	Menantu	300.000 dirham
Abdullah ibn Khalid	Menantu	300.000 dirham
Anggota rombongan Al-Harits dan Abdullah		100.000 dirham
Para menantu selain Harits dan Abdullah		100.000 dirham

Selain itu, Utsman juga mengambil sebagian kekayaan negara untuk menutupi kebutuhannya beserta keluarga dan kerabatnya. Setelah kekayaan negara tidak dapat mencukupi belanja negara seperti biaya angkatan perang, biaya administrasi pemerintahan dan kebutuhan pejabat negara beserta keluarganya, Utsman menetapkan pajak, *kharaaj* dan *jizyah* yang memberatkan rakyat. Kebijakan ini sangat berbeda dengan Umar yang memberi tunjangan kepada seluruh anggota masyarakat berdasarkan jasa dan perjuangan mereka kepada Islam. Di sini Utsman membagi-bagikan kekayaannya hanya kepada orang-orang tertentu sehingga menimbulkan protes dan kecemburuan sosial. 'Aisyah pun ikut memprotes kebijakan ini.

Mengenai masalah keimigrasian, Utsman memberlakukan kebijakan agar sahabat-sahabat senior meninggalkan Hijaz menuju berbagai daerah yang dikuasai Islam. Utsman memandang bahwa tenaga mereka sangat dibutuhkan untuk mengajar agama di daerah-daerah yang baru ditaklukkan.

Semua kebijakan tersebut menimbulkan implikasi yang luas di kalangan umat Islam. Pengangkatan pejabat (gubernur) berdasarkan prinsip kekeluargaan menyebabkan lahirnya gerakan oposisi. Tokoh sahabat yang terkenal sebagai pengkritik kebijakan Utsman adalah Abu Dzar Al-Ghiffari. Ia menentang Utsman, terutama karena nepotisme dan kesenjangan sosial ekonomi yang terjadi dalam pemerintahannya. Sementara di berbagai daerah lahir pula rasa tidak puas atas kepemimpinan Utsman. Mereka menuntut Utsman mundur dari jabatannya. Beberapa daerah bergolak. Dari Mesir, Kufah, dan Bashrah, ribuan pemberontak bergerak ke Madinah menuntut Utsman turun. Beberapa sahabat senior, seperti 'Ali ibn Abi Thalib mencoba melindungi Utsman dari kaum pemberontak. 'Ali, bersama putranya, Hasan dan Husein, menghadapi kaum pemberontak dan kemarahan mereka mulai mereda. Sosok 'Ali sebagai menantu Nabi, seorang yang

cerdas, alim serta tidak mempunyai kepentingan politik dalam melindungi Utsman dapat mereka terima. Mereka pulang kembali ke daerah masing-masing. Di tengah perjalanan pulang, pemberontak asal Mesir memergoki seorang kurir membawa surat perintah berstempel Khalifah. Surat yang ditujukan kepada Gubernur Mesir itu berisi supaya gubernur membunuh pemimpin pemberontak setibanya mereka di Mesir. Setelah diteliti, ternyata surat itu ditulis oleh Marwan ibn Hakam tanpa sepengetahuan Utsman. Oleh karena itu, mereka membatalkan niat kembali ke Mesir dan segera menuju Madinah dengan menghubungi para pemberontak dari daerah-daerah lain.

Dalam perjalanan ke Madinah ini, tersiar pula kabar bahwa pasukan dari Mesir dan Syam sedang bersiap-siap menuju Madinah untuk melindungi Khalifah Utsman dan memerangi kaum pemberontak. Akhirnya, mereka membunuh Utsman pada 12 Zulhijjah tahun 35 H.

Berdasarkan sistem pemerintahan yang dijalankan Utsman dapat dikemukakan beberapa catatan. *Pertama*, kebijaksanaan Utsman lebih mengutamakan kaum keluarganya untuk menduduki jabatan penting karena kepercayaan yang terlalu besar kepada mereka. Utsman sangat selektif melihat orang yang bukan keluarganya untuk memegang tugas pemerintahan. Utsman merasa lebih aman untuk mengangkat keluarganya sendiri sebagai pembantu-pembantu dekatnya. Dengan demikian, Utsman beranggapan bahwa stabilitas politik dunia Islam dapat dipelihara dan dijaga. Akan tetapi, kesempatan ini dimanfaatkan oleh keluarganya untuk kepentingan mereka.

Kondisi ini diperparah lagi oleh sikap Utsman yang tidak tegas terhadap anggota keluarga besarnya. Utsman tidak berdaya menghadapi ambisi anggota keluarganya yang sudah di luar kontrol. Faktor usia yang sudah semakin tua menyebabkan Utsman tidak bisa berbuat sesuatu apa pun untuk membendung ambisi mereka. Utsman hanyalah menjadi

khalifah simbol, sedangkan pelaksananya adalah anggota keluarganya. Akhirnya Utsman berhasil dipengaruhi. Pengaruh mereka terhadap Utsman, di samping karena kelemahan Utsman, juga karena manuver-manuver politik yang dilakukan oleh para pendampingnya sehingga ia percaya. Utsman terlalu memercayai bawahannya tanpa mengecek terlebih dahulu kebenarannya.

Kedua, kebijakan Utsman untuk memberi izin kepada sahabat senior untuk meninggalkan Madinah. Menyebarnya sahabat-sahabat ke berbagai daerah menyebabkan kontrol terhadap kekuasaan Utsman semakin berkurang. Pada masa Umar, sahabat-sahabat senior dilarang keluar Madinah tanpa izinnya karena tenaga dan pikiran mereka dibutuhkan Umar sebagai kawan dialog dalam memutuskan masalah-masalah kenegaraan. Pada masa Utsman, ketika sahabat-sahabat senior yang ikhlas, tulus, dan tidak mempunyai kepentingan politik apa pun tidak berada di Madinah, yang mengelilingi Utsman adalah para ambisius yang haus kekuasaan. Ada beberapa sahabat senior yang masih tinggal di Madinah, tetapi mereka tidak mendukung pemerintahan Utsman atau bersikap pasif. 'Ali umpamanya, tidak terlalu banyak turut campur dalam masalah kenegaraan, meskipun ia menerima kekhalifahan Utsman dan tidak menolak untuk membaiainya. Sementara itu, 'Aisyah, Thalhah, dan Zubair masih membuat kelompok oposisi terhadap Utsman. Akhirnya, karena tidak ada tokoh-tokoh yang dapat menjadi mitra dialognya, Utsman dilingkari oleh pejabat-pejabat bermental picik dan tidak memiliki ketulusan dalam kesetiaan kepada Utsman. Akibatnya, kebijaksanaan politik Utsman pun ditempuh berdasarkan kepentingan golongan, tidak dimusyawahkan dengan orang-orang yang tepat.

Ketiga, besarnya arus oposisi dari berbagai daerah terhadap pemerintahan Utsman dapat dipahami dalam konteks perbedaan perlakuan yang mereka alami antara masa pemerintahan Umar dan Utsman. Pada masa Umar, rakyat

merasakan keadilan. Hak-hak mereka diperhatikan, bahkan dapat secara langsung menyampaikan kontrol dan kritik, baik terhadap pejabat negara maupun terhadap Umar sebagai khalifah. Umar sangat memerhatikan kepentingan rakyatnya, cepat tanggap terhadap laporan-laporan penyelewengan pejabatnya dan langsung menghukum yang bersalah. Sementara dalam pemerintahan Utsman, rakyat melihat pola hidup pejabat-pejabat negara yang tidak mencerminkan kepedulian terhadap rakyat. Rakyat dibebani dengan berbagai pajak, sedangkan pejabat negara hidup dalam kemewahan dan berfoya-foya. Subsidi pemerintah pun dikurangi sehingga menimbulkan rasa tidak puas dan protes di kalangan rakyat. Klimaksnya adalah peristiwa tragis pembunuhan Khalifah Utsman di tangan umat Islam.

4. Masa Khalifah 'Ali ibn Abi Thalib

Setelah pembunuhan Utsman, para pemberontak dari berbagai daerah mencari beberapa sahabat senior, seperti Thalhah, Zubair, dan Sa'd ibn Abi Waqqash untuk dibaiat menjadi Khalifah. Akan tetapi, para sahabat tersebut tidak bersedia. Akhirnya, mereka menoleh kepada 'Ali. Pada awalnya 'Ali pun tidak bersedia karena pengangkatannya tidak didukung oleh kesepakatan penduduk Madinah dan veteran Perang Badar (sahabat senior). Menurutny, orang yang didukung oleh komunitas inilah yang lebih berhak menjadi khalifah. Akhirnya, Malik Al-Asytar An-Nakha'i lebih dulu melakukan baiat kepada 'Ali dan diikuti keesokan harinya oleh sahabat besar, seperti Thalhah dan Zubair. Menurut sebuah riwayat, Thalhah dan Zubair membaiat 'Ali di bawah ancaman pedang oleh Malik Al-Asytar.

Pasca-pembunuhan Utsman suasana begitu kacau. Umat Islam terpecah menjadi beberapa kelompok sehingga tidak semua umat Islam melakukan baiat kepada 'Ali. Di Syam,

Mu'awiyah yang masih keluarga Utsman menuntut balas kepada 'Ali atas kematian Utsman. Ia menuduh 'Ali berada di belakang kaum pemberontak. Perlawanan Mu'awiyah ini bahkan dinyatakan secara terbuka dengan mengangkat dirinya sebagai khalifah tandingan di Syam. Ia mengarahkan tentaranya untuk memerangi Ali. Sementara di Mekah, 'Aisyah menggalang kekuatan pula bersama Thalhah dan Zubair untuk melawan 'Ali. Sekalipun demikian, 'Ali tetap dianggap sah menduduki jabatan khalifah karena didukung oleh sebagian besar rakyat.

Dalam suasana yang masih kacau, setelah acara pelantikan, 'Ali menyampaikan pidato visi politiknya.⁵⁹

"Sesungguhnya Allah 'Azza wa jalla telah menurunkan Al-Quran sebagai petunjuk yang menjelaskan yang baik dan yang buruk. Ikutilah kebaikan dan jauhilah kejahatan. Jika engkau menjalankan kewajiban yang digariskan-Nya, kelak engkau akan masuk surga. Allah mengharamkan yang telah diharamkan-Nya dan memuliakan kehormatan manusia dan sangat menekankan keikhlasan serta tauhid umat Islam. Orang Islam harus memberi kesejahteraan bagi manusia lainnya dengan perkataan dan perbuatannya. Oleh karena itu, janganlah kamu menyakiti orang lain, Segeralah melaksanakan kepentingan sosial."

Hal pertama yang dilakukan Ali setelah menjabat khalifah adalah memberhentikan gubernur-gubernur yang diangkat Utsman dan menarik kembali tanah-tanah yang telah dibagi-bagi Utsman kepada kerabatnya. Dalam hal pertama, 'Ali mengangkat Utsman ibn Junaif menjadi Gubernur Bashrah menggantikan 'Abdullah ibn 'Amr, Umarah ibn Syihab sebagai Gubernur Kufah menggantikan Sa'd ibn Al-Ash,

59 Hasan Ibrahim Hasen, et. Al. *Al-Nuzhum al-Islamiyah*, ... Op. Cit., (Kairo: Mathba'ah Lajnah Al-Ta'lif wal Al-Tarjumah), hlm. 13.

'Ubaidillah ibn 'Abbas sebagai Gubernur Yaman, Qais ibn Sa'd Gubernur Mesir, Abdullah ibn Sa'd ibn Abi Sarh dan Sahl ibn Junuaif sebagai Gubernur Syam. Gubernur baru tidak dengan mulus masuk menggantikan pejabat lama. Meskipun sebagian besar mereka diterima di daerah, tidak jarang pula ada yang menolaknya. Bahkan Mu'awiyah, Gubernur Syam masa Utsman, mengangkat Sahl.

Kebijaksanaan yang kedua membuat Ali mendapat tantangan keras dari orang-orang yang digeser kedudukannya. Pada sisi lain, penduduk Madinah tidak mendukung 'Ali. Posisi 'Ali benar-benar sulit. Ia terjepit di antara keinginan untuk memperbaiki situasi negara yang sudah *chaos* dengan ambisi lawan-lawan politiknya yang selalu berusaha menjegalnya. Melihat kondisi Madinah yang tidak mungkin baginya untuk menjalankan pemerintahan, 'Ali memindahkan ibu kota negara dari Madinah ke Kufah. Di sini, 'Ali mendapat dukungan dari rakyat. Sementara itu, di Syam, Mu'awiyah dikabarkan bersiap-siap dengan pasukan untuk menghadapi 'Ali. 'Ali segera memimpin pasukan memerangi Mu'awiyah. Sebelum rencana tersebut terlaksana, 'Aisyah, Thalhah, dan Zubair telah bersiap-siap pula untuk melakukan pemberontakan kepadanya. Dari Mekah, mereka menuju Bashrah. 'Ali pun mengalihkan pasukannya ke Bashrah memadamkan pemberontakan mereka. Pada saat itu, 'Ali menawarkan perdamaian dan mengajak mereka berunding, tetapi tawaran ini ditolak, sehingga perang pun tidak terelakan lagi. Dalam perang yang dikenal dengan "Perang Jamal" ini, pasukan 'Ali menang, sedangkan Zubair dan Thalhah tewas. Sementara 'Aisyah dikembalikan ke Madinah.

Selanjutnya, perhatian Ali tertuju kepada Mu'awiyah. 'Ali menulis surat kepadanya dan menawarkan perundingan. Akan tetapi, Mu'awiyah tetap pada pendiriannya dan terkesan membuka perang saudara. Akhirnya, terjadilah pertempuran kedua setelah Perang Jamal. Peperangan ini

disebut Perang Siffin. Dalam peperangan ini, Ali hampir peroleh kemenangan, 'Amr ibn al-'Ash yang berada di barisan Mu'awiyah mengangkat mushaf menandakan damai. Perang pun dihentikan dan diadakanlah *tahkim* antara kedua belah pihak. Dalam *tahkim* ini, pihak 'Ali yang diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ari dipecundangi oleh siasat Amr yang mewakili Mu'awiyah. *Tahkim* ini menghasilkan keputusan yang timpang, 'Ali diturunkan dari jabatannya, sedangkan Mu'awiyah naik memperkuat posisinya menjadi Khalifah.

Akibat hasil *tahkim* yang tidak adil ini, sebagian tentara 'Ali yang berasal dari Arab Badui memisahkan diri dan membentuk gerakan sempalan, yang disebut Khawarij. Mereka menggerogoti 'Ali dan membenci Mu'awiyah yang telah menipu 'Ali. Di samping itu, mereka juga menganggap pelaku *tahkim* sebagai kekacauan di dunia Islam. Mereka semua berdosa besar dan harus dibunuh. Empat tokoh yang menjadi incaran ini, yaitu 'Ali, Mu'awiyah, 'Amr dan Abu Musa, hanya 'Ali yang berhasil mereka bunuh. Dengan tewasnya 'Ali, berakhirilah periode pemerintahan *al-khulafaur al-Rasyidin* dan Mu'awiyah pun naik menuju kursi khalifah.

a. *Kebijaksanaan Khalifah Ali*

Masa pemerintahan 'Ali yang hanya berlangsung enam tahun tidak sunyi dari pergolakan politik. 'Ali berusaha menciptakan pemerintahan yang bersih, berwibawa, dan egaliter. Ali mengambil kembali harta negara yang dibagi-bagikan Utsman kepada pejabat-pejabatnya. Seperti diuraikan sebelumnya, 'Ali juga mengirim surat kepada para gubernur dan pejabat daerah-daerah lainnya untuk bersikap bijaksana dalam menjalankan tugasnya dan tidak mengecewakan rakyat. 'Ali menyusun Undang-undang perpajakan. Dalam sebuah suratnya, 'Ali menegaskan bahwa pajak tidak boleh diambil tanpa memerhatikan pembangunan rakyatnya. Kepada

pejabatnya di daerah, 'Ali juga memerintahkan agar menutupi aib seseorang dari pengetahuan orang lain. Untuk keamanan daerah, 'Ali juga menyebarkan mata-mata (intel).

Sikap egalitarian 'Ali ini mencontohkan sosok seorang kepala negara yang berkedudukan sama dengan rakyat lainnya. Dalam sebuah kasus, 'Ali berperkara di pengadilan dengan seorang Yahudi mengenai baju besi. Yahudi tersebut, dengan berbagai argumentasi dan saksinya, mengklaim bahwa baju tersebut miliknya. Karena 'Ali tidak dapat mengajukan bukti-bukti dalam pembelaannya, hakim memutuskan memenangkan dan mengabulkan tuntutan Yahudi tersebut.

Ali ingin mengembalikan citra pemerintahan Islam sebagaimana pada masa Umar dan Abu Bakar sebelumnya. Akan tetapi, kondisi masyarakat yang kacau dan tidak terkendali menjadikan usaha 'Ali tidak banyak berhasil. Umat Islam lebih memerhatikan kelompoknya daripada kesatuan dan persatuan. Akhirnya, selama pemerintahannya, 'Ali lebih banyak mengurus persoalan pemberontakan di berbagai daerah. Sebenarnya, dalam mengatasi berbagai persoalan yang melilit, beberapa sahabat pernah memberikan masukan kepada Ali, tetapi ia menolak pendapat mereka dan terlalu yakin dengan pendiriannya. Masalah pemecatan gubernur misalnya, Mughirah ibn Syu'bah, Ibn 'Abbas dan Ziyad ibn Handzalah menasihati Ali bahwa mereka tidak perlu dipecat selama menunjukkan kesetiaan. Pemecatan ini akan membawa implikasi yang besar bagi resitansi mereka terhadap 'Ali. 'Ali tetap pada pendiriannya. Demikian juga, dengan pemecatan Mu'awiyah, saat itu Ibn 'Abbas mengingatkan bahwa Mu'awiyah adalah politisi yang sangat berpengaruh dan memiliki kekuasaan di Syam, bahkan sejak kekhalifahan Umar. Ibn Abbas berkata, "Jika Anda memecat Mu'awiyah, ia akan menikam Anda. Anda mengambil jabatan khalifah bukan dari musyawarah, melainkan dari hasil pembunuhan

Utsman. Hal ini akan membuat rakyat Syam dan Irak yang telah digenggamnya datang menuntut hak atas darah Utsman.

Dalam masalah Thalhah dan Zubair, Mughirah juga menasihati agar 'Ali mengangkat mereka berdua sebagai Gubernur Kufah dan Bashrah. 'Ali mengabaikan usulan ini, sehingga Thalhah dan Zubair kecewa dan berakhir dengan Perang Jamal. Sekalipun demikian, menurut Nurcholis Madjid, pemerintahan Ali merupakan contoh komitmen yang kuat kepada keadilan sosial dan kerakyatan (populisme), di samping kesungguhan di bidang ilmu pengetahuan.⁶⁰

6. *Sistem Ketatanegaraan Pada Masa Bani Umayyah*

Setelah 'Ali tewas terbunuh, pengikut-pengikutnya mengangkat Hasan ibn Ali menjadi khalifah di Kufah. Sementara di Syam, kedudukan Mu'awiyah pun semakin kukuh didukung oleh penduduknya. Akan tetapi, Hasan bukanlah lawan yang berarti bagi Mu'awiyah. Hasan yang lemah dipaksa mengundurkan diri dari jabatannya dan membuat perjanjian damai dengan Mu'awiyah. Peristiwa ini menandakan rekonsiliasi umat Islam (*am al-jemaah*) yang telah bertikai selama beberapa tahun. Hasan pun melakukan baiat terhadap Mu'awiyah pada tahun 41 H dan diikuti oleh sebagian besar umat Islam.

Administrator yang ulung dan politikus yang cerdas, Mu'awiyah memainkan perannya sebagai pemimpin dunia Islam yang luas. Ia merangkul kembali tokoh-tokoh yang pernah dipecat oleh Ali. Sebelumnya, ia telah merangkul 'Amr ibn al-'Ash sebagai mediatornya dalam *tahkim* dengan 'Ali. Hal ini merupakan kelihaian Mu'awiyah. Ketika Utsman bin 'Affan berkuasa, 'Amr pernah dipecatnya dari gubernur

60 Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Paramadina, Jakarta, 1992. Lihat Hasan Ibrahim Hasan, cet. Al., ... *Op.Cit.*, hlm. 14.

di Mesir. Mu'awiah tidak ingin mengulangi "kecerobohan" Utsman dan mengangkat 'Amr kembali sebagai gubernur Mesir. Mu'awiyah menganggap 'Amr sebagai diplomat ulung yang tenaga dan pikirannya sangat dibutuhkan oleh Mu'awiyah dalam menjalankan pemerintahannya. Selain itu, Al-Mughirah ibn Syu'bah diangkatnya menjadi Gubernur Kufah dengan tugas khusus menumpas perlawanan pendukung 'Ali yang masih setia. Ziyad ibn Abihi yang semula mendukung 'Ali pun dirangkulnya dengan cara menasabkannya dengan ayahnya (Abi Sofyan) dan mengangkatnya sebagai Gubernur Bashrah. Ziyad bertugas mengamankan Persia bagian selatan dari rongrongan oposisi.

Setelah merasa aman, Mu'awiyah mulai membenahi negara dan melakukan berbagai kebijaksanaan politik. Perubahan politik yang dilakukan Mu'awiyah adalah memindahkan ibu kota negara ke Damsyik. Kota ini adalah "kampung halaman" kedua baginya dan merupakan basis Mu'awiyah dalam memperoleh dukungan rakyat. Selain jauh dari pusat oposisi di Kufah, Damsyik terletak di antara daerah-daerah kekuasaan bani Umayyah. Hal ini merupakan pilihan yang tepat bagi Mu'awiyah untuk mengamankan kedudukannya dan menjalankan roda pemerintahan.

Perubahan lain yang dilakukan Mu'awiyah adalah menggantikan sistem pemerintahan yang bercorak *syûrâ'* dengan pemilihan kepala negara secara penunjukan. Berbeda dengan empat khalifah sebelumnya, Mu'awiyah tidak menyerahkan masalah ini kepada umat Islam, tetapi menunjuk putranya, Yazid, menjadi penggantinya. Peristiwa ini mengawali lahirnya corak monarki dalam pemerintahan Islam yang berlangsung hingga awal abad ke 20 M. Di samping sebagai wujud ambisinya untuk memperkuat posisi bani Umayyah, sepertinya Mu'awiyah ingin meniru corak kerajaan yang berkembang di Persia dan Romawi. Selama menguasai Syam, Mu'awiyah banyak melihat dan berinteraksi dengan pola hidup

dan kebudayaan penduduk setempat yang bercorak Romawi dan Persia. Mu'awiyah terpengaruh dengan gaya hidup dan kebesaran mereka, sehingga ketika masih menjadi gubernur, 'Umar pernah menegurnya. Mu'awiyah berhasil menekankan dasar-dasar pemerintahan yang kukuh dan dilanjutkan oleh pengganti-penggantinya.

Dalam perluasan wilayah, Mu'awiyah dan dinasti bani Umayyah umumnya melakukan berbagai penaklukan. Setidaknya, ekspansi dinasti ini meliputi tiga front, yaitu front pertempuran yang menghadapi bangsa Romawi di Asia kecil, Konstatinopel dan pulau-pulau di laut tengah, front Afrika Utara dari Selat Gibraltar hingga Spanyol, dan front Timur hingga Sindus, India. Hingga akhir bani Umayyah pada 750 M, kekuasaan Islam telah mencapai Lautan Atlantik di Barat dan lembah Indus di Timur.

Selain perluasan, bani Umayyah juga melakukan berbagai penyempurnaan di bidang administrasi negara (birokrasi), perekonomian, dan kesejahteraan rakyat. Dalam bidang administrasi negara, untuk pertama kalinya Mu'awiyah "memperkenalkan" pegawai pribadi (*hajib*) dalam sistem pemerintahan. Para pengawal inilah yang menjalankan tugas-tugas protokoler khalifah dalam menentukan dan menerima yang berhak bertemu khalifah. Selain pengalaman tragedi 'Ali yang tewas terbunuh, Mu'awiyah juga mendapat inspirasi pelebagaan Hajib ini dari pengaruh Syam dan Persia. Mu'awiyah tidak ingin tragedi yang menimpa 'Ali terjadi pada dirinya. Ia sadar akan bahaya yang akan dilakukan oleh orang-orang yang tidak senang kepadanya, terutama kelompok Syi'ah yang selalu berusaha mencelakakan dirinya. Hasan Ibrahim Hasan menceritakan kekhawatiran Mu'awiyah atas keselamatan dirinya. Ia menyediakan tempat shalat khusus secara terpisah dari jemaah di masjid dan tempat itu tidak boleh diusik oleh orang lain. Apabila ia sujud, pengawalnya siap berdiri di dekat

kepalanya untuk melindunginya dengan pedang terhunus.⁶¹ Perkembangan para hajib ini memiliki kekuasaan yang luas karena mereka yang menentukan pertemuan pejabat-pejabat negara lainnya, delegasi negara sahabat ataupun anggota masyarakat dengan khalifah.

Pada masa Mu'awiyah, struktur pemerintahan pusat terdiri atas lima departemen, yaitu *Diwan al-Jund* (militer), *Diwan al-Kharaj* (perpajakan dan keuangan), *Diwan ar-Rosail* (surat menyurat), *Diwan al-Khatam* (arsip dan dokumentasi negara), dan *Diwan al-Barid* (layanan pos dan registrasi penduduk).⁶² Beberapa departemen ini telah ada pada zaman Umar, sedangkan sebagian lain merupakan kebijakan Mu'awiyah berdasarkan tuntutan perkembangan yang terjadi. Dialah khalifah pertama yang membentuk dewan-dewan tersebut. Masing-masing departemen (dewan) dipimpin oleh seorang *khatib* (sekretaris). Pada pemerintahannya, bani Umayyah menggunakan bahasa daerah masing-masing untuk administrasi negara, sebagaimana sebelum daerah-daerah tersebut ditaklukan. Di Mesir, bahasa yang digunakan adalah bahasa Kopti, di Syam digunakan bahasa Romawi, dan di Irak digunakan bahasa Persia. Mu'awiyah mengangkat orang non-Arab bernama Sergon ibn Mansyur dan anaknya sebagai pegawai lembaga keuangan. Setelah jabatan khalifah dipegang oleh Abdul Malik ibn Marwan, dilakukanlah Arabisasi. Bahasa Arab menggantikan bahasa-bahasa tersebut dalam administrasi negara. Sejalan dengan kebijaksanaan tersebut, bangsa Arab pun menempati kedudukan yang lebih tinggi dari non-Arab. Kebijakan ini diikuti para penggantinya. Pengutamaan golongan Arab inilah yang merupakan ciri khas bani Umayyah

61 Hasan Ibrahim Hasan, *etal., ... Op.Cit.*, hlm. 14.

62 *Ibid*, hlm. 202. Layanan pos di sini tidak seperti yang kita pahami sekarang. Tugasnya adalah sebagai media surat-menyurat antara pejabat-pejabat daerah dengan khalifah dan sebaliknya.

dan akhirnya menjadi pemicu ketidakpuasan di kalangan warga non-Arab, meskipun mereka telah masuk Islam.

Pada pemerintahan di daerah, wilayah kekuasaan bani Umayyah dibagi menjadi lima provinsi besar, yaitu 1) Hijaz, Yaman dan Arabi, 2) Mesir bagian utara dan selatan, 3) Irak dan Persia, 4) Mesopotamia, Armenia dan Azarbaijan, dan 5) Afrika Utara, Spanyol, Prancis bagian selatan, Sisilia, dan Sardinia.⁶³ Tiap-tiap provinsi dipimpin oleh seorang gubernur yang bertugas menjalankan administrasi politik dan militer untuk wilayah masing-masing. Mereka langsung diangkat oleh khalifah dan bertanggung jawab kepadanya. Oleh karena itu, sifat pemerintahan bani Umayyah adalah sentralistik, kepala daerah hanya melaksanakan kebijaksanaan yang digariskan dari khalifah di pusat. Untuk membantu kelancaran jalannya roda pemerintahan, gubernur-gubernur ini dibantu oleh seorang atau beberapa orang sekretaris (*katib*), pengawal (*hajib*), dan pejabat penting (*shahib*) seperti pejabat pajak dan kepolisian.⁶⁴

Selain eksekutif, khalifah juga mengangkat hakim di daerah. Mereka memiliki kekuasaan yang independen dan tidak bisa diintervensi oleh khalifah. Para hakim menangani dan memutuskan perkara yang terjadi dalam masyarakat, baik yang berhubungan dengan pelanggaran ringan (*hisbah*), seperti kecurangan dalam perdagangan dan penipuan di pasar, maupun perkara yang berhubungan dengan *al-ahwal al-syakhsiyyah* (hukum perdata) dan pelanggaran yang berat seperti *jarimah* yang ditangani oleh lembaga *qadha'*. Adapun pengadilan tingkat tinggi ditangani oleh lembaga wilayah *al-mazhalim* yang sejak masa Khalifah Abdul Malik (685-705 M) untuk pusat dipegang langsung oleh khalifah. Untuk

63 K. Ali, *A Study of Islamic History*, Idarah Adabiyah, New Delhi, 1980, hlm. 213.

64 K. Ali, *ibid.*

penanganan ini, khalifah menyediakan waktu khusus untuk menyelesaikan perkara yang masuk. Adapun untuk daerah, jabatan ini dipegang oleh *qadhi al-mazhalim*. Wilayah *al-mazhalim* juga menangani tindakan pejabat-pejabat negara yang berbuat sewenang-wenang terhadap rakyat. Beberapa hal tentang *wilayah al-mazhalim* dapat disejajarkan dengan Peradilan Tata Usaha Negara (PTUN) dalam sistem peradilan di Indonesia.

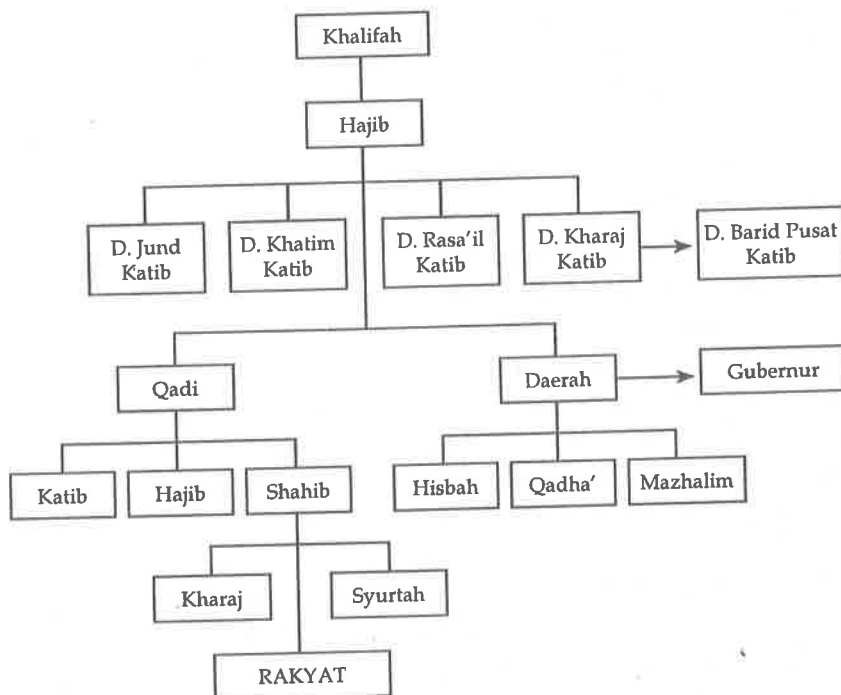
Jabatan hakim dipegang oleh para mujtahid. Mereka memutuskan perkara berdasarkan Al-Quran dan sunnah. Oleh karena itu, kekuasaan kehakiman ini mutlak dan bebas dari pengaruh pihak lain, termasuk khalifah. Khalifah hanya mengawasi dan mengontrol pekerjaan hakim. Jika mengetahui ada hakim yang melanggar dan menyimpang dari tugasnya, khalifah segera memecatnya. Keputusan hakim pun mengikat dan wajib dipenuhi oleh pejabat-pejabat lain seperti pegawai perpajakan.⁶⁵ Suatu perkembangan baru di dinasti Umayyah adalah diadakannya registrasi putusan hakim. Hal ini pertama kali dilakukan oleh Salim ibn Anaz, hakim Mesir yang menangani warisan. Setelah memutuskan perkara tersebut, tidak lama kemudian, kedua pihak yang berperkara berselisih dan meminta putusan kembali darinya. Melihat kasus ini, Salim memandang perlu dilakukan pencatatan/pembukuan putusan hakim agar dapat dijadikan pedoman dan putusan yang diambil tidak tumpang tindih.⁶⁶

Masih ada suatu yang menarik dari pemerintahan bani Umayyah, yaitu pemerintahan ini masih tetap mempertahankan tradisi *al-Khulafaur al-Rasyidun* yang memisahkan antara jabatan eksekutif dan yudikatif. Struktur pemerintahan bani Umayyah dapat digambarkan seperti diagram berikut ini.

65 Hasan Ibrahim Hasan, *et al.*, ... *Op.Cit.*, hlm. 57.

66 *Ibid*, ... hlm. 56-57.

Struktur Pemerintahan Bani Umayyah



Dalam hal perekonomian dan peningkatan kesejahteraan rakyat, pemerintah bani Umayyah juga mencatat perkembangan yang sangat pesat. Pada masa pemerintahan Abdul Malik ibn Marwan (65-86 H), alat tukar mata uang Bizantium dan Persia yang berlaku sebelumnya diganti dengan mata uang yang dicetak sendiri dan memakai bahasa Arab. Pada masa penggantinya, Al-Walid ibn Walid Abdul Malik (89-96 H), Daulat Umayyah mengalami puncak kemakmuran. Daulat Umayyah memberi jaminan hidup untuk anak yatim, orang cacat dan menyediakan pendidikan untuknya.⁶⁷ Hal penting yang menunjang pendapatan negara pada masa bani

67 Al-Suyuthi, *Tarikh al-Khulafa*, Op.Cit., hlm. 223.

Umayyah, antara lain zakat dari umat Islam, rampasan perang (*ghanimah*), pajak atas tanah dari warga non-Muslim (*kharaj*), pajak perdagangan (*'usyr*) dan pajak kepala warga non-Muslim (*jizyah*). Sumber keuangan ini dimanfaatkan untuk menjalankan roda pemerintahan dan kesejahteraan masyarakat.

Hal itu dilakukan untuk kesejahteraan penduduk, Mu'awiyah memberi tunjangan yang besarnya disesuaikan menurut jasa dan keutamaan mereka.

Montgomery Watt mencatat besarnya tunjangan tersebut sebagai berikut.

1. Veteran Perang Badar, 5.000 dirham.
2. Orang-orang yang masuk Islam sebelum Hudaibiyah, 4.000 dirham.
3. Orang-orang yang masuk Islam sebelum masa Abu Bakar, 3.000 dirham.
4. Veteran perang Qadisiyah dan Yarmuk, 2.000 dirham.
5. Orang-orang yang masuk Islam setelah Qadisiyah, 1.000 dirham.
6. Golongan minoritas, variasi antara 200-500 dirham.
7. Istri-istri Rasulullah 10.000 dirham.
8. Istri-istri veteran Perang Badar, 500 dirham.⁶⁸

Menurut Watt, pemberian tunjangan tersebut tetap dijalankan hingga akhir periode bani Umayyah.⁶⁹

Setelah berjaya selama seratus tahun, pada tahun 750 M, dinasti bani Umayyah hancur dan digantikan oleh bani

68 Montgomery Watt, *The Mayesty That Was Islam*, terjemahan Hadikusumo, *Kejayaan Islam*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1990, hlm. 53.

69 *Ibid*, ... hlm. 58-59.

Abas. Untuk melihat faktor-faktor kehancurannya, perlu diperhatikan latar belakang internal dan eksternal dalam kerajaan ini. Ada beberapa hal yang perlu dicatat dalam faktor internal. *Pertama*, sejak semula daulat bani Umayyah sudah menetapkan *platformnya* sebagai negara “sekuler”. Khalifah hanya memegang kekuasaan politik dan tidak memegang kekuasaan agama. Oleh karena itu, perhatian bani Umayyah terhadap perkembangan keagamaan lebih kecil dibandingkan dengan perluasan daerah kekuasaan, dan ini memunculkan ketidakpuasan di kalangan masyarakat.

Kedua, sistem suksesi berdasarkan warisan. Sejak awal Mu'awiyah telah “membunuh” tradisi *syûrâ* yang dilakukan empat khalifah sebelumnya dalam memecahkan persoalan kenegaraan. Dengan sistem suksesi berdasarkan warisan ini, tidak ada kesempatan bagi masyarakat untuk menilai kualifikasi pemimpin mereka. Mereka harus menerima pemimpin dari bani Umayyah. Pada sisi lain, sistem ini ternyata menghasilkan intrik-intrik istana yang berujung pada pembunuhan. Salah satunya Khalifah 'Umar ibn Abd al-Aziz, khalifah yang memimpin dengan sangat adil dan bijaksana, diracun oleh keluarganya. Mereka merasa tidak senang dengan kepemimpinannya.⁷⁰ Di istana, para khalifah pada umumnya hidup dalam kemewahan dan melampaui batas. Kekayaan negara yang melimpah membuat mereka lupa diri dan tidak memerhatikan tugas-tugas kenegaraan.

Ketiga, politik diskriminatif kerajaan terhadap non-Arab (*mawali*). Mereka diperlakukan sebagai kelompok inferior dalam masyarakat. Sekalipun secara teoretis semua orang yang beriman adalah sama, pada kenyataannya kelompok non-Arab terasing dalam masyarakat. J.J. Souders mencatat bahwa orang non-Arab tidak boleh menikah dengan orang Arab. Mereka juga mengenakan beban pajak yang tinggi, sedangkan orang-orang

70 Al-Suyuthi, ... *Op.Cit.*, hlm. 391.

Arab dibebaskan dari kewajiban tersebut.⁷¹ Di kalangan Arab pun terdapat pertentangan dalam menyikapi kebijakan negara yang diskriminatif ini. Suku-suku Arab utara (Qaisyah) ingin mempertahankan politik ini, sedangkan suku-suku Arab selatan di Yaman (bani Kalb) memandang mereka perlu diperlakukan secara adil, sama dengan golongan Arab.⁷²

Faktor eksternal gangguan-gangguan dari gerakan oposisi juga turut memperlemah kerajaan ini. Di antara yang paling berbahaya adalah gerakan Khawarij di Oman, Syi'ah di Kufah, dan Abdullah Ibn Zubair yang mendapat dukungan dari penduduk Hijaz, Yaman, Irak, dan Iran.⁷³ Gerakan-gerakan oposisi yang gencar ini tentu tidak dapat dipisahkan dari latar belakang pendiri bani Umayyah oleh Mu'awiyah. Mereka kecewa dengan cara licik Mu'awiyah dalam mencapai puncak kariernya sebagai khalifah. Gerakan-gerakan oposisi tersebut senantifasa merongrong daulah bani Umayyah, sehingga melemahkan kerajaan tersebut.

Pada tahun 750 M., bani Abbas berhasil menghancurkan kekhalifahan ini. Peta politik umat Islam pun berganti dan "dikuasai kembali" oleh bani Hasyim.

B. Konstitusi dan Kedaulatan Negara Madinah

1. Keautentikan Konstitusi Madinah

Keautentikan naskah Konstitusi Madinah, sejauh yang dapat ditelusuri dari berbagai tulisan, telah diakui oleh para ilmuwan, baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim.

71 J.J. Sounders, *A History of Mideaval Islam*, Routledge and Keagan Paul, London, 1972, hlm. 96.

72 W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, ... *Op.Cit.*, hlm. 100.

73 Al-Suyuthi, ... *Op.Cit.*, hlm. 179-184.

W. Montgomery Watt, misalnya, menyatakan bahwa secara umum, dokumen tersebut diakui autentik.⁷⁴

Petunjuk tentang keautentikan konstitusi tersebut, menurut Arent Jan Wensinsh ditemukan pada sumber hukum Islam yang kedua (al-Hadis), dikeluarkan oleh kedua guru besar hadis yang sangat otoritatif; Imam Bukhari dan Imam Muslim dalam Bab *Fadhail al-Madinat*. Dokumen tersebut disebutkan juga oleh kedua guru besar hadis lain, yaitu Abu Dawud dan An-Nasai'i dalam kedua Sunan-nya.⁷⁵ Di dalam hadis-hadis tersebut dijelaskan, bahwa ketika Nabi Muhammad SAW. tiba di Madinah, terdapat tiga kelompok pemeluk agama samawi, yaitu pemeluk Islam, pemeluk agama berhala (paganisme), dan pemeluk agama Yahudi. Komunitas Muslim diwakili oleh kedua kelompok, yaitu Muhajirin dan Anshar. Pemeluk Yahudi terdiri atas tiga kelompok etnis, yaitu bani Quraizah, bani Nadlir, dan bani Qainuqa. Komunitas masyarakat Madinah pada saat Nabi Muhammad SAW. pertama kali menginjakkan kakinya di sana adalah sebuah komunitas yang sangat heterogen dari berbagai kelompok agama, etnis, dan kesukuan, yang rentan terhadap timbulnya konflik horizontal. Oleh karena itu, untuk mempersatukan berbagai kelompok sosial tersebut, langkah pertama yang dilakukan oleh Rasulullah adalah menyusun Konstitusi Madinah, sebuah naskah perjanjian bersama yang berisi kesepakatan demi terciptanya stabilitas dalam kerangka membangun negara Madinah.

Berdasarkan penelusuran penulis terhadap berbagai literatur berkenaan dengan sejarah lahirnya Konstitusi Madinah, ditemukan data yang dianggap paling kuat, bahwa

74 W. Montgomery Watt, *Mohammad at Medina*, Oxford University Press, London, 1972, hlm. 225.

75 Wolfgang Behn, *Mohammad and The Jewes of Medinah*, terjemahan dari *Mohammed and the Jodern et Medina*, oleh Arent Jan Wensich, Klaus Schwarz Verlag Freiburg Im Breisgou, Berlin, 1975, hlm. 66-67.

naskah perjanjian itu dibuat setelah Nabi Muhammad SAW. tiba di Madinah sebelum Perang Badar dan ditulis dalam dua peristiwa. Pertama dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. antara kelompok Muhajirin dan Anshar di rumah Anas bin Malik. Kedua dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. dengan melibatkan kaum Yahudi dan terjadi sebelum Perang Badar. Kedua naskah tersebut kemudian disatukan oleh para penulis sejarah menjadi satu naskah.⁷⁶

Mengenai otentisitas Konstitusi Madinah yang berjumlah 47 pasal di luar pembukaan, dapat dilihat dari aspek-aspek muatan, bahasa, dan tinjauan ilmu hadis. Berdasarkan segi muatan, sebagian ketetapanannya menggambarkan komposisi atau peta sosiologis penduduk Madinah saat itu dan gambaran tersebut sesuai dengan informasi sejarah dari sumber lain.⁷⁷ Kelompok-kelompok yang disebut dalam teks Konstitusi Madinah adalah dari kelompok Muslim, yaitu kaum Muhajirin yang berasal dari etnis Quraisy dan orang-orang Arab Muslim dari Yatsrib, yaitu: (1) bani 'Auf, (2) bani Sa'idat, (3) bani al-Harits, (4) bani Jusyam, (5) bani al-Najjar, (6) bani Amar bin Auf, (7) bani al-Nabit, (8) bani al-Aus. Poin satu sampai dengan lima merupakan etnis Khazraj, sedangkan poin enam sampai delapan merupakan etnis al-Aus. Masing-masing etnis terbagi lagi dalam beberapa subdivisi yang disebut *thaiyat* (unit keluarga berdasarkan teritorial) yang jumlahnya mencapai puluhan.

Berdasarkan deskripsi teks Konstitusi Madinah tentang komposisi penduduk Madinah tersebut, Watt menyatakan bahwa dokumen itu dapat diterima sebagai bukti mengenai

76 Akram Umri Tarich Alumm wal muluk, jilid III, Dar Al-Fikre, Beirut, 1987, hlm. 84.

77 Buku-buku sejarah Islam. Al-Quran juga menyebut komunitas yang ada di Madinah sama dengan yang disebut dalam piagam walaupun secara global.

situasi politik di Madinah pada saat permulaan Nabi Muhammad SAW. menetap di sana.⁷⁸ Karena hal itu pula, Watt dan Welhausen menilai bahwa dokumen itu autentik. Keautentikannya terletak pada kandungan dan semangat yang termuat di dalamnya sesuai dengan zaman itu.

Shalih Ahmad Al-Ali berpendapat bahwa autentisitasnya tercermin pada susunan redaksionalnya. Teksnya terdiri atas kalimat-kalimat pendek, banyak pengulangan yang ditulis pada satu pola, yaitu pada penggunaan kata-kata dan ungkapan yang sesuai dengan masa itu serta menggambarkan semangat zaman. Dengan kalimat yang pendek dan singkat, isi dan spirit yang terkandung di dalamnya cukup padat.

Autentisitasnya juga dapat dilihat dari sisi ilmu hadis. Karena lahirnya Konstitusi Madinah merupakan hasil perbuatan Nabi Muhammad SAW. sebagaimana ditegaskan terdahulu, termasuk hadis. Hal ini didukung oleh banyaknya ulama ahli hadis, seperti Imam Bukhari, Imam Muslim, Abu Dawud, dan Imam Ahmad, juga para penulis sejarah, seperti Abu Ishaq, yang meriwayatkan adanya perjanjian yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. tersebut.

Berikut ini adalah beberapa hadis yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari, seorang guru besar yang paling otoritatif dalam bidang hadis yang artinya:⁷⁹

"(Abu Juhaifat berkata, 'Aku bertanya kepada Ali, apakah ada pada Anda sesuatu dari wahyu, selain apa yang terdapat dalam Kitab Allah?' Ali menjawab, 'Saya tidak mengetahui, kecuali paham yang diberikan Allah kepada manusia dalam Al-Quran dan apa yang ada dalam shahifat ini.' Aku bertanya,

78 W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet Enstatesment*, Oxford University Press, London, 1969, hlm. 93.

79 Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jilid III, Juz 8, Dar Al-Sya'ab, t.t., hlm. 27 dan Jilid II, Juz IV, hlm. 84 dan 122.

'Apakah yang ada dalam shahifat itu?' Ali menjawab, 'Tentang diyat, tebusan tawanan, dan bahwa seorang Muslim tidak boleh dibunuh karena membunuh seorang kafir).''"

Dalam hadis lain disebutkan bahwa Ashim berkata,

"Aku berkata kepada Anas bin Malik, apakah telah sampai kepadamu bahwa Nabi Muhammad SAW. telah bersabda, 'Tidak ada perjanjian persekutuan dalam Islam.' Maka ia berkata, 'Sesungguhnya Nabi Muhammad SAW. telah membuat perjanjian persekutuan antara Quraisy dan Anshar di rumahku.'" (H.R. Muslim)⁸⁰

Selain itu hadis berikut:

"Ashim al-Ahwal berkata, 'Dikatakan kepada Anas bin Malik, telah sampai kepadamu bahwa Rasulullah SAW. berkata, 'Tidak ada perjanjian persekutuan dalam Islam,' maka Anas berkata, 'Sesungguhnya Rasulullah SAW. telah membuat perjanjian persekutuan antara Quraisy dan Anshar di rumahnya'."

Dalam suatu hadis riwayat Abu Dawud⁸¹ dikatakan, yang artinya:

"Dari 'Ashim al-Ahwal, ia berkata, 'Aku mendengar Anas bin Malik berkata, 'Rasulullah SAW. telah membuat perjanjian persekutuan antara Muhajirin dan Anshar di rumah kami, lalu dikatakan kepadanya, Bukankah Rasulullah bersabda (tidak ada perjanjian persekutuan dalam Islam)?' Kemudian, ia berkata, 'Rasulullah SAW. telah membuat perjanjian persekutuan

80 Muslim, *Shahih Muslim*, dengan syarah an-Nawawi, Jilid V, Dar al-Sya'ab, Kairo, t.t., hlm. 389 dan 390.

81 Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Jilid II, Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1952, hlm. 117 dan 139.

antara Muhajirin dan Anshar di rumah kami dua atau tiga kali'."

Hadis lain menyebutkan,

"Nabi SAW. mengajak mereka (orang-orang musyrik dan Yahudi) menulis ketentuan tertulis atau perjanjian setia (al-'ahd dan al-mitsaq) yang antaranya dan antara mereka mengakhiri mereka (mencaci dan memaki Nabi dan para sahabatnya) yang tertuang dalam perjanjian itu. Nabi Muhammad SAW. menulis shahifat antaranya dan antara mereka serta kaum Muslim seluruhnya)." (H.R. Ahmad)⁸²

Selain itu, disebutkan pula dalam hadis lain:

"Dari Anas bin Malik, ia berkata, 'Rasulullah SAW telah membuat perjanjian persekutuan antara Muhajirin dan Anshar di rumah Anas bin Malik'."

Dan hadis:

"Dari Ibn Abbas bahwa Nabi SAW. telah menuliskan suatu (perjanjian) antara Muhajirin dan Anshar bahwa mereka menerima atau membayar diyat dan menebus tawanan dengan cara yang makruf (menurut adat kebiasaan) dan islah di antara orang-orang Muslim." (H.R. Ibn Ishaq)⁸³

Dalam hadis lainnya disebutkan,

"Berkata Muhammad bin Ishaq, 'Rasulullah telah menuliskan suatu (perjanjian) antara Muhajirin dan Anshar yang di dalamnya juga ia membuat perdamaian dengan kaum Yahudi

82 Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, Jilid III, al-Maktab al-Islamiy, Beirut, 1985, hlm. 281.

83 Dikutip dari Ibn Katsir, *al-Bidayat wa al-Nihayat*, Jilid III, Dar Al-Fikr, Beirut, 1978, hlm. 224.

dan membuat perjanjian dengan mereka, dan ia mengakui mereka tetap dalam agama mereka dan harta benda mereka, dan ia menetapkan kewajiban-kewajiban atas mereka serta menjamin hak-hak mereka)'."

Secara eksplisit, dalam hadis-hadis tersebut tidak disebut teks konstitusi, selain menyebutkan adanya perjanjian persekutuan, baik antara Muhajirin dan Anshar maupun antara kaum Muslim dengan non-Muslim Madinah. Menurut Yusuf al-Isy, nilai perjanjian dalam hadis-hadis tersebut lemah karena tidak terdapat dalam kitab-kitab fiqh dan hadis, dan Ibn Ishaq pun meriwayatkannya tanpa disertai sanad.⁸⁴ Sekalipun demikian, pendapat tersebut belum sampai pada tingkat melemahkan nilai perjanjian, karena: (1) Ibn Ishaq bukan satu-satunya orang yang meriwayatkannya; (2) para imam hadis juga meriwayatkannya meskipun tanpa disertai teks konstitusi; (3) semua periwayatan tersebut satu sama lain saling memperkuat untuk mendukung kesimpulan bahwa perjanjian itu terjadi dan tidak dha'if; dan (4) yang dimaksud oleh hadis-hadis tersebut adalah *shahifat* atau Konstitusi Madinah yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. yang teks lengkapnya terdapat dalam kitab-kitab sejarah. Keberadaan naskah Konstitusi Madinah didukung dan diperkuat oleh beberapa sumber data, baik yang berupa hadis maupun catatan sejarah. Oleh karena itu, meskipun periwayatan Ibn Ishaq tentang hal dimaksud mendapat kritikan dengan alasan tanpa sanad, hal itu tidak dapat dijadikan alasan untuk menegaskan keberadaan Konstitusi Madinah. Hal ini karena jika ditinjau dari berbagai aspek, hadis-hadis tersebut hampir seluruhnya sahih. Kitab *Tahdzib al-Tahdzib Jilid I-IX*, sebuah karya monumental Ibn Hajar Al-Asqalany yang isinya merupakan potret kredibilitas para periwayat hadis, menjelaskan bahwa para periwayat

⁸⁴ Dikutip dalam 'Umri, ... *Op.Cit.*, hlm. 11.

hadis yang menerangkan keberadaan Konstitusi Madinah adalah tepercaya (*tsiqat*), kecuali beberapa orang seperti Ibrahim At-Taimi (riwayat Al-Bukhari) dan Hajjaj (riwayat Ahmad). Sebetulnya, di kalangan para kritikus hadis pun tidak ada kesepakatan tentang ke-*dha'if*-an kedua riwayat hadis tersebut.

Teks Konstitusi Madinah tidak hanya satu versi dari Ibnu Ishaq, tetapi ada juga versi-versi lain, yaitu versi Ibnu Sallam dan versi Muhammad Hamidullah. Ketiga versi tersebut, terutama antara versi Ibnu Ishaq dan versi Ibnu Sallam terdapat perbedaan redaksional dan isinya. Versi Ibnu Sallam tidak selengkap versi Ibnu Ishaq, sedangkan antara versi Ibnu Ishaq dengan versi Muhammad Hamidullah tidak terdapat perbedaan isi, selain perbedaan kecil dalam redaksi dan kata yang digunakan. Perbedaan terjadi karena naskah perjanjian tersebut tidak diperoleh hanya dari satu sumber serta dikenal luas di kalangan para imam hadis dan para penulis sejarah.

Perbedaan redaksi Konstitusi Madinah tidak membawa pada perbedaan maksudnya yang pokok, dan tidak juga mengurangi nilai serta bobot autentisitasnya. Perbedaan redaksionalnya memperkaya informasi tentang keberadaan teks Konstitusi Madinah serta mendukung keautentikannya. Perbedaan itu terjadi karena materi perjanjian tidak hanya diperoleh dari satu sumber kemudian perjanjian itu dikenal secara luas di kalangan para imam hadis dan penulis sejarah.

2. *Kedudukan dan Fungsi Konstitusi Madinah*

Masyarakat Madinah merupakan komunitas yang heterogen dari berbagai suku, ras, dan agama. Oleh karena itu, Konstitusi Madinah dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. didorong oleh semangat kesatuan dan persatuan antarsesama warga kota Madinah. Dengan kata lain, konstitusi tersebut

dibuat dalam kerangka mempersatukan penduduk Madinah secara integral yang terdiri atas berbagai unsur sosiologis. Nabi Muhammad SAW. bukan hendak menciptakan persatuan orang-orang Muslim secara eksklusif, teralienasi dari komunitas lain di wilayah itu. Itulah sebabnya, ketetapan konstitusi menjamin hak setiap kelompok sosial yang ada dengan memperoleh persamaan dalam masalah-masalah umum, sosial, dan politik. Kebijakan semacam inilah yang membawa beliau sebagai figur pemimpin masyarakat yang diterima semua pihak, termasuk oleh kaum Yahudi.⁸⁵

Fakta historis ini, menurut Hitti, merupakan bukti nyata bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah seorang negosiator dan konsolidator yang andal.⁸⁶

Anthony Nutting menyebut *shahifat* sebagai “perjanjian aliansi” (*treaty of alliance*). Menurut nya, sejak Nabi Muhammad SAW. berada di Madinah, kehidupannya mengalami perubahan besar. Tugas beliau di sana tidak hanya pemimpin agama dalam statusnya sebagai nabi dan rasul, tetapi juga sebagai pemimpin masyarakat penduduk Madinah yang sudah lama mendambakan keadilan dan pemerintahan yang baik. Untuk itu, beliau membuat “perjanjian persekutuan” antara orang-orang Muslim dan Yahudi agar tidak saling menghina dan mengganggu serta saling bertanggung jawab atas keamanan kota dari gangguan agresor.⁸⁷

85 Hassan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, Jilid I, Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyyat, Kairo, 1979, hlm. 103.

86 Philip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, University of Minnesota, Mineapolis, 1973, hlm. 35-36.

87 Anthony Nutting, *The Arabs*, Published by Clarson N. Petter Inc., New York, 1964, hlm. 21.

Menurut Madjid Kadduri,⁸⁸ setelah perjanjian segi tiga itu terjadi (Muhajirin-Anshar-Yahudi), tampak bahwa perjanjian tersebut tidak hanya perjanjian aliansi. Ia mengemukakan dua alasan berikut. *Pertama*, perjanjian itu merupakan usaha Nabi Muhammad SAW. untuk melakukan rekonsiliasi antara suku-suku Arab Madinah menjadi satu bangsa, dan perjanjian itu merupakan Undang-undang negara Islam dalam taraf persiapan (embrional). Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW. berusaha menumbuhkan sikap loyal mereka kepada agama dan negara baru itu. *Kedua*, perjanjian itu sebagai aliansi antara suku-suku Arab sebagai satu golongan pada satu pihak dan suku-suku Yahudi pada pihak lain. Akan tetapi, setiap suku dari etnik Yahudi adalah sebangsa dengan orang-orang beriman, meskipun mereka tetap dalam agamanya.

Menurut Muhammad Al-Ghazali,⁸⁹ perjanjian itu merupakan strategi Nabi Muhammad SAW. untuk lebih mengembangkan risalahnya dalam menata hubungan manusia Muslim dengan Tuhan dan hubungan sesama umat Islam pada satu pihak serta hubungan umat Islam dengan non-Muslim pada pihak lain. Kaum Yahudi dan penyembah berhala (paganisme) tetap dalam agama dan keyakinannya, dan mereka boleh tinggal dan bergaul di tengah-tengah masyarakat Madinah. F. Buhl berpendapat bahwa dengan adanya perjanjian itu, Nabi Muhammad SAW. berhasil membangun masyarakat yang bersatu dari unsur-unsur yang heterogen, yaitu Muslim, Yahudi, dan penganut paganisme. Selain itu, beliau juga sukses menciptakan persaudaraan nyata di kalangan Muhajirin dan Anshar. Pada masyarakat yang bersatu itu, Allah dan Nabi Muhammad SAW. diakui memiliki kekuasaan tertinggi untuk

88 Madjid Kadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, John Hopkins, Baltimore, 1955, hlm. 209.

89 Muhammad Al-Ghazali, *Fiqh al-Shirat*, Al-Qahirah, 1953, hlm. 143-144.

menyelesaikan berbagai masalah yang timbul di kalangan mereka.⁹⁰

Khalifah Abdul Hakim menyatakan bahwa Konstitusi Madinah dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. dengan tujuan memberikan kebebasan kepada seluruh penduduk Madinah, sebab Islam merupakan agama yang mengajarkan kepada pemeluknya untuk bersikap dan berbuat, termasuk berkeyakinan sesuai dengan kehendaknya.⁹¹ Senada dengan dengan Khalifah Abdul Hakim, Haroon Khan Sherwani menyatakan bahwa konstitusi itu bermaksud memberi perlindungan kepada seluruh rakyat Madinah, menjamin kebebasan berpendapat, memberikan kebebasan kepada orang-orang Nahrani Najran untuk mengamalkan ajaran agamanya.⁹²

Konstitusi Madinah disebut juga sebagai Undang-undang atau Konstitusi, karena menurut Marmaduke Picktall, naskah tersebut menggambarkan perhatian Nabi Muhammad SAW. sebagai pemimpin untuk menetapkan dan mengatur kepentingan umum sebagai Undang-undang negara.⁹³ Di dalamnya, menurut Muhammad Khalid, terdapat ketetapan-ketetapan mengenai dasar-dasar negara Islam yang bekerja untuk mengatur suatu umat dan membentuk suatu masyarakat serta menegakkan suatu pemerintahan.⁹⁴ Oleh karena itu, menurut Gibb, Undang-undang legislatif Islam yang pertama itu telah meletakkan dasar-dasar sosio-politik untuk mempersatukan penduduk Madinah, dan merupakan

90 F. Buhl, "Muhammad" dalam HAR. Gibb dan JH. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, EJ. Brill, Leiden, 1953, hlm. 397.

91 Khalifah Abdul Hakim, *Islamic ideology*, The Published United, Lahore, 1951, hlm. 88.

92 Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Adminisration*, Sh. M. Ashraf, Lahore, 1945, hlm. 20-21.

93 Marmaduke Picktall, *The Meaning of Glorious Koran*, New American Library, New York, 1953, hlm. xvii.

94 Muhammad Khalid, *Khatam al-Nabiyyin*, Al-Qahirah, 1955, hlm. 116.

hasil dari inisiatif Nabi Muhammad SAW. bukan dari wahyu.⁹⁵ Menurut pandangan Weinsick, konstitusi itu merupakan dekrit yang menetapkan hubungan antartiga golongan, Muhajirin-Anshar-Yahudi. Terwujudnya konstitusi itu merupakan indikator keberhasilan Nabi Muhammad SAW., sebagai pemimpin masyarakat di Madinah. Terlebih lagi jika dilihat bahwa keberadaan beliau di Madinah belum begitu lama, dan sebagai orang baru, beliau mampu meletakkan dasar-dasar konstitusional yang diterima oleh semua golongan. Dengan dasar-dasar tersebut, beliau juga mampu mengendalikan kekuasaan yang ada serta sukses mempersatukan kota itu secara politik.⁹⁶

Watt,⁹⁷ yang menamakan *shahifat* dengan "Konstitusi Madinah", menyatakan bahwa Konstitusi Madinah telah mempersatukan warga Madinah dalam kesatuan politik tipe baru menjadi satu umat. Selain itu, ia menyatakan bahwa wujud kesatuan politik Madinah merupakan aliansi atau federasi yang dibentuk dari sembilan golongan yang berbeda-beda, yaitu delapan suku dari Madinah dan satu suku dari Mekah, yaitu kaum Muhajirin. Akan tetapi, syarat terbentuknya federasi itu, bahwa semua golongan harus menerima Muhammad sebagai Rasul Allah, sementara posisi golongan non-Muslim hanya sebagai subordinasi yang menjadi sekutu dari anggota federasi yang utama.⁹⁸ Kesatuan politik itu, baginya, sama seperti federasi suku-suku yang contohnya banyak ditemukan dalam sejarah pra-Islam.

95 H.A.R. Gibb, *Mohammadenism*, Historical Syrvey, University Press, London, 1949, hlm. 43.

96 Wensick, *Op. Cit.*, hlm. 70.

97 Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, ... *Op. Cit.*, hlm. 94.

98 Watt, "Muhammad" dalam P.M. Holt, (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge at the Unoversity Press, London, 1970, hlm. 41.

Penerimaan Muhammad sebagai Rasul Allah, seperti dinyatakan Watt, sebagai syarat terbentuknya federasi, tampaknya tidak cukup beralasan. Sebelum konstitusi itu dibuat oleh Nabi Muhammad SAW., begitu memeluk Islam, secara otomatis mereka sudah mengakui kerasulan Muhammad, karena pengakuan itu merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari doktrin Islam. Oleh karena itu, penerimaan dan pengakuan terhadap kerasulan Nabi Muhammad SAW. tidak menjadi syarat mutlak bagi terbentuknya federasi yang kemudian melahirkan konstitusi itu.

Posisi kaum Yahudi sebagai subordinasi dalam konstitusi, juga tidak beralasan. Hal ini karena teks konstitusi dengan jelas menyatakan bahwa kaum Muslim dan Yahudi adalah satu umat dan mereka dengan bebas dapat melaksanakan ajaran agamanya masing-masing. Hal ini menunjukkan bahwa konstitusi mengakui mereka (Yahudi) sebagai komunitas dan bagian dari penduduk Madinah yang dipimpin Nabi Muhammad SAW.

Menurut Watt, bahwa kesatuan politik sama dengan federasi suku-suku. Meskipun ada karena tidak menunjuk contoh konkret, hal ini pun tampaknya tidak dapat diterima. Kenyataannya, hal itu hanya terjadi pada masyarakat homogen. Mekah, misalnya, diperintah oleh aristokrasi Quraisy yang menonjolkan kesukuan. Kerajaan Romawi Timur yang Kristen tidak mau menerima imigran Yahudi menjadi warga negaranya, bahkan mengusir dan membunuhnya. Demikian juga, kerajaan-kerajaan di Jazirah Arab pada umumnya. Oleh karena itu, baik realitas maupun historisitasnya tidak mendukung analisis yang dikemukakan Watt, yang hanya mendasarkannya pada segi genealoginya, tanpa memerhatikan segi-segi lain yang membuat masyarakat Madinah menjadi heterogen. Masyarakat Madinah yang dibentuk Nabi Muhammad SAW. dari unsur-unsur etnis, agama, genealogi, dan keyakinan serta ekonomi dan kultur yang bervariasi itu tidak dapat disamakan dengan

federasi suku-suku seperti yang dimaksudkan oleh Watt. Perbedaannya begitu jelas, yaitu antara masyarakat homogen dan heterogen. Perbedaan lainnya yang menonjol, bahwa organisasi yang dibentuk Nabi Muhammad SAW. diakui oleh Watt⁹⁹ berdasarkan agama. Artinya, ikatan persatuan dan kesatuan penduduk Madinah bukan berdasarkan ikatan hubungan darah dan kabilah, melainkan ikatan agama atau akidah bagi orang-orang Muslim dan ikatan sosial politik antara orang-orang Muslim dan Yahudi untuk hidup bersama.

3. *Materi Pokok Konstitusi Madinah*

Materi pokok atau prinsip-prinsip yang terdapat di dalam Konstitusi Madinah, para ahli berbeda versi dalam membuat rumusannya. Muhammad Khaliq merumuskannya dalam delapan prinsip, yaitu:

- a. kaum Muajirin dan Ansar serta siapa saja yang ikut berjuang bersama mereka adalah umat yang satu;
- b. orang-orang Mukmin harus bersatu menghadapi orang-orang durhaka meskipun anak mereka sendiri;
- c. jaminan Tuhan hanya satu dan sama untuk semua, melindungi orang-orang kecil;
- d. orang-orang Mukmin harus saling membela di antara mereka dan membela golongan lain, dan kaum Yahudi yang mengikuti mereka berhak memperoleh pembelaan dan bantuan seperti yang diperoleh orang Muslim;
- e. perdamaian kaum Muslim adalah satu;
- f. jika terjadi persengketaan di antara rakyat yang beriman, penyelesaiannya dikembalikan kepada hukum Tuhan dan kepada Nabi Muhammad SAW. sebagai kepala negara;

99 *Ibid*, hlm. 95.

- g. kaum Yahudi adalah umat yang satu bersama kaum Muslim. Mereka bebas memeluk agamanya;
- h. tetangga adalah seperti diri kita sendiri, tidak boleh dilanggar haknya dan tidak boleh berbuat kesalahan kepadanya.¹⁰⁰

Secara kuantitatif, Muhammad Jalal Ad-Din Surur juga merumuskannya dalam delapan prinsip, yaitu sebagai berikut.

- a. Seluruh kaum Muslim adalah umat yang satu.
- b. Masyarakat Islam dibentuk sebagai masyarakat yang solider dan kolektif.
- c. Mengakui hak-hak asasi kaum Yahudi dan mendorong mereka agar masuk Islam.
- d. Kebebasan beragama bagi kaum Yahudi.
- e. Mengembalikan segala masalah dan perselisihan kepada Nabi Muhammad SAW. selaku kepala negara.
- f. Memperkuat pertahanan dan bersikap waspada terhadap musuh.
- g. Pertahanan negara adalah tanggung jawab seluruh warga.
- h. Kota Madinah sebagai ibu kota negara harus dipertahankan dan dijunjung tinggi kehormatannya.¹⁰¹

Hassan Ibrahim Hasan merumuskannya dalam empat prinsip, yaitu:

100 Khalid, ... *Op.Cit.*, hlm. 116.

101 Surur, *Op.Cit.*, hlm. 78-79.

- a. seluruh kaum Muslim dari berbagai golongan adalah satu umat yang bersatu;
- b. saling menolong dan saling melindungi di antara rakyat yang baru atas dasar keagamaan;
- c. masyarakat dan negara mewajibkan setiap rakyat untuk mempertahankan keamanan dan melindunginya dari serangan musuh;
- d. persamaan dan kebebasan bagi kaum Yahudi dan pemeluk-pemeluk agama lainnya dalam urusan dunia bersama kaum Muslim.¹⁰²

Maulvi Muhammad Ali merumuskan isi Konstitusi Madinah dalam tujuh prinsip, yaitu:

- a. orang-orang Islam dan Yahudi sebagai satu bangsa;
- b. setiap golongan bebas memelihara keyakinannya dan tidak boleh campur tangan terhadap keyakinan lain;
- c. saling membantu dalam peperangan dan menghadapi musuh;
- d. mempertahankan keamanan kota Madinah;
- e. kota Madinah harus dijaga kesuciannya;
- f. Nabi Muhammad SAW. bertindak sebagai pemutus akhir berbagai per-selisihan.¹⁰³

Zainal Abidin Ahmad merumuskannya dalam sepuluh pokok dasar, yaitu:

102 Hassan, *Op.Cit.*, hlm. 124 dan seterusnya.

103 Maulvi Muhammad Ali, *Muhammad the Prophet Lahore*, 1924, hlm. 121.

- a. seluruh kaum Muslim dari berbagai golongan adalah satu umat yang bersatu;
- b. saling menolong dan saling melindungi di antara rakyat yang baru atas dasar keagamaan;
- c. masyarakat dan negara mewajibkan setiap rakyat untuk mempertahankan keamanan dan melindunginya dari serangan musuh;
- d. persamaan dan kebebasan bagi kaum Yahudi dan pemeluk-pemeluk agama lainnya dalam urusan dunia bersama kaum Muslim.¹⁰²

Maulvi Muhammad Ali merumuskan isi Konstitusi Madinah dalam tujuh prinsip, yaitu:

- a. orang-orang Islam dan Yahudi sebagai satu bangsa;
- b. setiap golongan bebas memelihara keyakinannya dan tidak boleh campur tangan terhadap keyakinan lain;
- c. saling membantu dalam peperangan dan menghadapi musuh;
- d. mempertahankan keamanan kota Madinah;
- e. kota Madinah harus dijaga kesuciannya;
- f. Nabi Muhammad SAW. bertindak sebagai pemutus akhir berbagai per-selisihan.¹⁰³

Zainal Abidin Ahmad merumuskannya dalam sepuluh pokok dasar, yaitu:

102 Hassan, *Op.Cit.*, hlm. 124 dan seterusnya.

103 Maulvi Muhammad Ali, *Muhammad the Prophet Lahore*, 1924, hlm. 121.

- a. menyatakan berdirinya negara baru (negara Islam) dengan warga (umat yang satu) yang terdiri atas orang-orang Muhajirin, Ansar, penduduk asli lainnya, dan Yahudi;
- b. mengakui hak-hak asasi mereka, menjamin keamanan serta perlindungan dari segala pembunuhan dan kejahatan;
- c. menghidupkan semangat kesetiaan dan persatuan di kalangan kaum agama (Islam);
- d. mengatur masyarakat solider di setiap warga negara yang berbagai macam agamanya dan suku bangsa;
- e. mempertahankan hak-hak kaum minoritas, yaitu kaum Yahudi yang menjadi warga negara;
- f. menetapkan tugas setiap warga negara terhadap negaranya, baik mengenai ketaatan dan kesetiaannya maupun mengenai soal keuangan;
- g. mengumumkan daerah negara dengan kota Madinah menjadi ibu kota negara;
- h. menetapkan Nabi Muhammad SAW. sebagai kepala negara yang memegang pimpinan dan menyelesaikan segala persoalan;
- i. menyatakan politik perdamaian terhadap semua orang dan negara;
- j. menetapkan sanksi bagi orang-orang yang tidak setia kepada konstitusi ini serta akhirnya memohonkan taufik dan perlindungan dari Tuhan terhadap negara baru ini.¹⁰⁴

104 Zainal Abidin Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, Jakarta, 1956, hlm. 78-81.

Menurut Watt, hal-hal terpenting dari konstitusi itu yang menggambarkan bentuk negara, fungsi, dan hak kepala negara adalah lima poin berikut.

- a. Orang-orang beriman dan orang-orang yang bergantung dengan mereka merupakan suatu komunitas (umat).
- b. Setiap suku atau bagian darinya bertanggung jawab atas harta rampasan dan uang tebusan atas nama setiap anggotanya.
- c. Para anggota masyarakat hendaknya menunjukkan solidaritas yang kuat dalam melawan tindak kriminal dan tidak mendukung tindakan kriminal sekalipun dilakukan oleh keluarga dekatnya, atau tindakannya itu berkaitan dengan anggota masyarakat lainnya.
- d. Para anggota masyarakat hendaknya menunjukkan solidaritas yang kompak dalam menghadapi orang-orang yang tidak beriman, baik dalam keadaan damai maupun perang, dan juga solidaritas dalam memberikan perlindungan kepada tetangga.
- e. Kaum Yahudi yang berasal dari berbagai kelompok adalah milik masyarakat dan mereka memelihara agamanya. Mereka dan orang-orang Muslim saling memberikan bantuan (termasuk bantuan militer) antara satu dengan yang lainnya bila diperlukan.¹⁰⁵

Munawir Sjadzali menulis bahwa batu-batu dasar yang telah ditetapkan oleh Konstitusi Madinah sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat majemuk di Madinah adalah sebagai berikut.

- a. Semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetapi merupakan satu komunitas.

105 Watt, *Islamic Political Thought*, ...Op.Cit., hlm. 5.

- b. Hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas Islam dan anggota komunitas-komunitas lain didasarkan atas prinsip:
- 1) bertetangga baik,
 - 2) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama,
 - 3) membela yang teraniaya,
 - 4) saling menasihati,
 - 5) menghormati kebebasan beragama, dan konstitusi itu sebagai konstitusi negara Islam yang pertama tidak menyebut agama negara.¹⁰⁶

Penulis merumuskannya dalam 14 prinsip, yaitu:

- a. prinsip umat;
- b. prinsip persatuan dan persaudaraan;
- c. prinsip persamaan;
- d. prinsip kebebasan;
- e. prinsip hubungan antarpemeluk agama;
- f. prinsip tolong-menolong dan membela yang teraniaya;
- g. prinsip hidup bertetangga;
- h. prinsip perdamaian;
- i. prinsip pertahanan;
- j. prinsip musyawarah;
- k. prinsip keadilan;
- l. prinsip pelaksanaan hukum;

¹⁰⁶ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, UI Press, Jakarta, 1990, hlm. 15-16.

- m. prinsip kepemimpinan;
- n. prinsip ketakwaan, amar makruf dan nahi munkar.

Konstitusi Madinah merupakan contoh teladan dalam sejarah kemanusiaan untuk membangun masyarakat yang bercorak majemuk. Hal ini tidak hanya dialektika yang terobsesi dalam pikiran Nabi Muhammad SAW., tetapi juga tampak dalam praktik beliau ketika memimpin masyarakat Madinah. Bahkan, penulis dapat menegaskan bahwa ide-ide yang tertuang dalam ketetapanannya mempunyai relevansi dengan perkembangan dan keinginan masyarakat dunia saat ini, dan telah menjadi pandangan hidup modern berbagai negara di dunia. Hal ini dapat dibandingkan dengan isi berbagai konstitusi dan deklarasi hak-hak asasi manusia yang lahir puluhan abad kemudian setelah lahirnya Konstitusi Madinah.¹⁰⁷

107 Seperti *Magna Charta* (Piagam Agung, 1215) yang dibuat oleh Raja Jhon dari Inggris yang memberikan hak kepada beberapa bangsawan bawahannya dan membatasi kekuasaan Raja Jhon atas permintaan mereka; *Bill of Rights* (Undang-Undang Hak, 1689) yang diterima oleh Parlemen Inggris setelah berhasil mengadakan perlawanan terhadap Rraja James II dalam suatu revolusi tidak berdarah tahun 1688; *Declaration des droits de l'homme et du Citoyen* (Pernyataan Hak-Hak Manusia dari Warga Negara, 1789) yang lahir pada permulaan Revolusi Prancis; *Bill of Right* (Undang-Undang Hak, 1798) yang disusun oleh rakyat Amerika; *The Four Freedoms* (Empat Kebebasan), yaitu kebebasan berbicara dan menyatakan pendapat, kebebasan beragama, kebebasan dari ketakutan, dan kebebasan dari kemelaratan yang dirumuskan oleh Presiden Amerika Serikat Franklin D. Roosevelt; *Undang-Undang Dasar 1945 Republik Indonesia* yang memuat hak-hak asasi; *Declaration of Human Right* (Deklarasi hak-hak asasi manusia, 1948) oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (lebih lanjut lihat Budiardjo, Op. Cit., hlm. 120-137), *Deklarasi Universal tentang Hak-hak Bangsa Aljazair*, 4 Juli 1976; dan *Deklarasi Islam Universal Tentang Hak-Hak Asasi Manusia* (lebih lanjut lihat Harun Nasution dan Bakhtiar Effendi [penyunting], *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1978, hlm. 151-167).

Isi Konstitusi Madinah jika dikaitkan dengan masalah moral politik Islam dapat diinterpretasikan melalui beberapa hal berikut.

a. Insan Kamil

Ciri-ciri manusia termasuk insan kamil yang diidentifikasi oleh Al-Ghazali adalah memiliki moral umum yang meliputi seluruh alam, mempunyai watak kemanusiaan yang baik, dan meniru sifat-sifat utama Tuhan yang Mahaagung. Sifat-sifat kesempurnaan yang dimiliki insan kamil meliputi lima hal, yaitu:

- 1) kebahagiaan akhirat;
- 2) kesempurnaan jasmani;
- 3) keluhuran taufik;
- 4) keutamaan jiwa;
- 5) kelengkapan hidup.

Masing-masing sifat itu memiliki empat sifat pula sehingga dijumlahkan menjadi dua puluh macam sifat. Insan kamil membutuhkan lima macam bidang itu untuk memenuhi tugas hidup manusia, yang tidak bisa dikatakan sempurna jika hanya mempunyai hubungan dengan Tuhan tanpa berhubungan dengan masyarakatnya.

b. Keadilan

Moral politik Islam yang kedua adalah sifat keadilan. Al-Ghazali yang hidup di tengah-tengah gelombang kezaliman yang telah meruntuhkan prinsip-prinsip baik Islam sangat merindukan sifat keadilan. Untuk mewujudkan keadilan tersebut, menurut Al-Ghazali, pemerintah harus bertangan

kuat untuk mencegah terjadinya kezaliman, baik dari pegawai pemerintahan maupun dari masyarakat.

Al-Ghazali mengingatkan setiap kepala negara dengan para pembesarnya harus bersifat adil dan mencegah kezaliman yang dilakukan.

Menurut Al-Ghazali, kezaliman terbagi tiga golongan, yaitu (1) zalim terhadap kehormatan dan hak-hak manusia; (2) zalim terhadap harta benda rakyat; dan (3) zalim terhadap jiwa rakyat. Menurutnya ketiga kezaliman tersebut merupakan musuh agama, musuh moral, dan musuh kemanusiaan.

c. *Toleransi*

Adapun moral politik yang harus dipegang teguh oleh pemerintah adalah sikap terbuka dan menghormati paham-paham agama yang dianut oleh rakyat atau oleh negara-negara lain. Dalam hubungan ini, Al-Ghazali menunjukkan bahwa moral politik yang harus dianut oleh pemerintah Islam adalah bersikap toleran (*tasamuh*) terhadap paham-paham agama. Artinya penyelenggaraan pemerintah Islam yang memiliki moral politik sekurang-kurangnya harus bersandar pada dua hal, yaitu (1) wasiat (nasihat) kepada kaum Muslim, baik individual maupun golongan agar mengekang lidah dan pena untuk menyalahkan orang-orang Islam selama masih mengakui keesaan Allah dan Nabi Muhammad SAW. sebagai Rasulnya; (2) undang-undang (*qanun*) yang dianjurkannya kepada setiap pemerintah supaya menetapkan undang-undang kebebasan berpikir dan pendapat keagamaan. Di dalamnya harus diatur mengenai ajaran Islam yang terbagi dua golongan, yaitu (a) bersifat pokok (*ushul*), artinya percaya kepada Allah, kepada utusan-Nya, dan pada hari akhirat. Apabila menentang pokok-pokok ini berarti kafir; dan (b) bersifat cabang (*furu'*), yaitu segala hal di luar pokok-pokok di atas.

Demikianlah Al-Ghazali menanamkan moral politik yang sangat penting di dalam ideologi Islam di samping prinsip-prinsip politik Islam yang dianggapnya sudah cukup dan sempurna. Sikap toleransi itu diharapkan tidak hanya berlaku terhadap sesama umat Islam, tetapi juga berlaku terhadap umat yang menganut agama lainnya. Sifat keterbukaan dan penghormatan terhadap keyakinan yang dianut orang lain harus ditanamkan di seluruh negara sehingga menjadi karakter dan kepribadian negara.

d. *Sifat Amanah (Jujur)*

Amanah menurut Al-Ghazali merupakan suatu sifat yang harus dimiliki oleh setiap aparat pemerintahan agar berlaku jujur dalam menjalankan tugas yang diamanatkannya.

Di dalam buku *Ihya*, Juz II, Al-Ghazali mengecam setiap kepala negara dan aparat pemerintah yang tidak jujur dalam mengemban tugas yang diamanatkannya. Ia mengingatkan agar rakyat Muslim tidak bergaul dan menundukan kepala kepada penguasa-penguasa zalim. Peringatan ini disampaikan kepada para ulama yang menjadi penyuluh umat dan pemimpin rakyat, agar jika perlu mengambil sikap '*uzlah*, menjauhkan diri dari penguasa negara yang mengkhianati amanat umat.

Selanjutnya dikemukakan bahwa prinsip amanah adalah satu dari empat prinsip negara Islam, yaitu amanah, keadilan, ketuhanan, dan kedaulatan rakyat (*ulil amri*). Bidang yang memerlukan amanah di institusi pemerintahan adalah pengadilan hakim yang bekerja dengan penuh kepercayaan untuk menyelesaikan berbagai sengketa atau memutuskan suatu kesalahan. Hal demikian perlu dilakukan demi tegaknya keadilan yang harus dijunjung setinggi-tingginya. Amanah juga harus dimiliki oleh orang-orang yang tersangkut di dalamnya, baik sebagai penuntut maupun pembela, terdakwa

atau pendakwa, pegawai kantor pengadilan, sebagai saksi yang semuanya harus memiliki sifat kejujuran.

C. Prinsip-Prinsip Legislasi Pemerintahan Madinah

Madinah merupakan otoritas politik yang didirikan dan dikepalai oleh Nabi Muhammad SAW. Dasar pendirian negara Madinah adalah Perjanjian Aqabah I dan II serta Konstitusi Madinah. Wilayah pemerintahan Madinah adalah Yasrib.

1. Prinsip Kebangsaan

Baik secara teoretis maupun praktis, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup sendiri tanpa bantuan dan kerja sama dengan orang lain. Dengan kata lain, manusia adalah makhluk berkelompok. Setiap kelompok dapat dibedakan dari segi keyakinan, agama yang dianut, etnis, geografis, prinsip politik, kepentingan ekonomi, falsafah dan pandangan hidup, adat-istiadat, dan sebagainya. Al-Quran menegaskan bahwa manusia diciptakan hidup berkelompok.

Manusia adalah makhluk yang mempunyai banyak kebutuhan, baik untuk memenuhi kebutuhan jasmaniah maupun rohaniannya, seperti kebutuhan sandang-pangan dan papan, kebutuhan keamanan dan ketenangan, serta kebutuhan adanya pegangan hidup. Untuk memenuhi berbagai kebutuhan tersebut, manusia tidak dapat berusaha sendiri tanpa bantuan, kerja sama, serta keterlibatan orang lain. Manusia adalah makhluk yang diciptakan Allah dalam keadaan lemah.¹⁰⁸ Oleh karena itu, manusia harus membentuk kerja sama dalam hal kebaikan dan usaha-usaha takwa kepada Allah SWT.¹⁰⁹

108 Q.S. An-Nisā' (4): 28.

109 Q.S. Al-Maidah (5): 2.

Sehubungan dengan hal di atas, Ibnu Khaldun mengatakan bahwa organisasi kemasyarakatan merupakan keharusan bagi manusia.¹¹⁰ Tanpa organisasi, eksistensi manusia sebagai makhluk sosial tidak akan sempurna. Tanpa itu pula, eksistensi manusia sebagai makhluk yang mengemban tugas kekhilafahan di muka bumi tidak akan tampak secara nyata. Pendapat itu dikemukakan oleh Ibnu Arabi',¹¹¹ Al-Mawardi,¹¹² dan Al-Ghazali.¹¹³ Mereka berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial atau makhluk politik yang suka berkumpul dan bekerja sama yang memerlukan pengorganisasian.

Masyarakat negara Madinah yang dibentuk oleh Nabi Muhammad SAW. terdiri atas berbagai kelompok sosial yang berbeda latar belakang, agama, etnis, sosial-ekonomi, pandangan hidup, dan sebagainya. Mereka bersatu di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. melalui Konstitusi Madinah. Salah satu ketetapanannya yang menjadi dasar kerja sama di antara kelompok-kelompok sosial tersebut adalah "prinsip umat". Berkaitan dengan ini, teks Konstitusi Madinah Pasal 1 menyatakan bahwa orang-orang Mukmin adalah umat yang satu, tidak termasuk golongan lain. Pada Pasal 25 ditetapkan pula bahwa orang-orang Yahudi dan sekutunya adalah satu umat bersama-sama orang Mukmin.

Tampaknya, kata umat dalam dua ketetapan tersebut mengandung dua arti dan fungsi. Oleh karena itu, sebelum dianalisis lebih lanjut perlu ditelusuri dahulu makna kata itu dalam kamus.

110 Ibnu Khaldun, *Muqaddamat*, Dar Al-Fikr, Beirut, t.t., hlm. 41.

111 Lihat bukunya, *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*, Dar Al-Sya'ab, Kairo, 1970, hlm. 101-102.

112 Lihat bukunya, *Adab al-Dunya wa Ad-Din*, Maktabat Al-Qahirat, 1950, hlm. 135.

113 Lihat, *Ihya 'Ulum Ad-Din*, Dar Al-Fikr, Beirut, 1975, hlm. 1745.

Kata umat (bentuk tunggal) dan umam (bentuk jamak) diambil dari kata amma (artinya, menuju, menjadi ikutan) secara leksikal mengandung beberapa arti, yaitu (1) al-jama'at, yaitu suatu golongan manusia;¹¹⁴ (2) setiap generasi manusia yang dinisbahkan kepada seorang nabi adalah umat yang satu, seperti umat Muhammad, beliau diutus kepada mereka, mereka ada yang beriman dan ada pula yang ingkar; dan (3) setiap generasi manusia adalah umat yang satu.¹¹⁵

Ali Syari'ati mengartikan kata umat dengan "jalan yang lurus", yaitu sekelompok manusia menuju "jalan" yang tidak terlepas dari arti kata akarnya, *amma*. Kata ini diartikannya menuju dan berniat yang mengandung tiga arti, yaitu gerakan, tujuan, dan ketetapan kesadaran. Oleh karena itu, *amma* pada asalnya bermakna kemajuan (*taqaddum*) maka tersusun dari empat arti, yaitu ikhtiar, gerakan, kemajuan, dan tujuan.¹¹⁶ Atas dasar arti-arti kata ini, umat bagi Syari'ati adalah masyarakat yang melakukan hijrah. Ia mengandung tiga pengertian, yaitu kesamaan tujuan dan kiblat, perjalanan ke arah kiblat dan tujuan, serta keharusan adanya kepemimpinan dan petunjuk yang sama.¹¹⁷ Dengan demikian, rumusan umat menurut Syari'ati adalah kumpulan orang yang sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing membantu agar bergerak ke

114 Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Jilid 12, Dar Al-Shadir, Beirut, t.t., hlm. 27-28 dan Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Dar Al-Msyriq, Beirut, 1987, hlm. 17.

115 Ibn Manzhur, *Ibid*, hlm. 26-27. Arti lain kata umat adalah *al-qasd* (tujuan), yaitu tujuan jalan yang lurus (*al-qasd al-thariq al-mustaqim*), *al-thariq* (jalan), *al-hin* (masa), yaitu suatu kurun dari manusia, setiap jenis dari hewan selain bani Adam disebut juga umat, *imam* (ikutan), dan arti asalnya adalah *al-qamat* (menuju, kemajuan).

116 'Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah*, terjemahan Mohamad Faisol Hasanuddin, Yapi, Bandar Lampung-Jakarta, 1990, hlm. 36.

117 *Idem*, hlm. 38.

arah tujuan yang diharapkan atas dasar kepemimpinan yang sama.¹¹⁸

Dasar tatanan umat adalah kesamaan akidah dan kesamaan dalam kepemimpinan yang satu agar individunya bergerak menuju kiblat yang sama. Hal ini menjadi ciri khas umat atau masyarakat Islam yang bersifat agama serta risalah yang memperjelas jalan dan kiblat anggotanya. Oleh karena itu, kata umat adalah suatu istilah yang mengandung arti bergerak dan dinamis.¹¹⁹

Langkah Rasulullah membentuk orang-orang Muslim yang sangat bervariasi etnisnya menjadi satu umat pada hakikatnya bergerak dan berhijrah secara dinamis dari tatanan masyarakat jahiliah yang berdasarkan *ashabiyyat* (fanatisme kesukuan) ke arah suatu tatanan masyarakat bertauhid yang memperjelas jalan dan tujuan anggotanya. Al-Quran menyebut masyarakat jahiliah yang berdasarkan *ashabiyyat* sebagai *Hamiyyat Al-Jahiliyyat* (kesombongan Jahiliah)¹²⁰ yang bertentangan dengan kemanusiaan.

Pasal 1 Konstitusi Madinah menyebutkan,¹²¹ "Sesungguhnya mereka, orang-orang Mukmin dan Muslim, adalah umat yang satu, tidak termasuk golongan lain."

Ketetapan ini merupakan pernyataan yang mempersatukan orang-orang Mukmin dan Muslim yang berasal dari dua golongan besar, yaitu Muhajirin-Anshar; dari berbagai suku dan golongan sebagai umat yang satu. Dasar yang mengikat mereka menjadi umat yang satu adalah akidah Islam, akidah Islam yang membedakan mereka dari umat lain.

118 *Ibid.*

119 *Ibid*, hlm. 37-38.

120 Q.S. Al-Fath (48): 26.

121 Teks tersebut adalah versi Ibn Ishak-Mohammad Hamidullah.

Menurut Ahmad Ibrahim Syari, penerapan kata umat dalam pasal ini bagi jemaah Islam sifatnya tidak seperti jemaah Arab sebelumnya yang berdasarkan ikatan nasab (asal keturunannya).

Dalam hubungan tersebut, Muhammad Imarat menjelaskan bahwa umat yang dibentuk Nabi Muhammad SAW. itu dengan umat *al-din wa-al-siyasat* (umat yang bersifat agama dan politik atau masyarakat agama dan politik). Alasannya karena ia menghimpun orang-orang Mukmin dan orang-orang Yahudi, tetapi menonjolkan faktor *al-urubat* (keakraban) sebagai dasar pembentukan umat tersebut, di samping unsur agama. Selain itu, karena anggotanya terdiri atas orang-orang Arab yang beriman kepada Islam dan orang-orang Arab yang menjadi Yahudi.

Berdasarkan pemaparan tersebut, ada kecenderungan bahwa umat yang dibentuk Nabi Muhammad SAW. bersifat terbuka. Beliau tidak membentuk masyarakat politik yang eksklusif bagi kaum Muslim.¹²² Akan tetapi, beliau menghimpun semua golongan penduduk Madinah, baik golongan yang menerima risalahnya maupun yang tidak, seperti kaum Yahudi dan sekutunya. Perbedaan keyakinan tidak menjadi alasan untuk tidak bersatu dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Ditegaskan pula bahwa gagasan dan tindakan Nabi Muhammad SAW. untuk mempersatukan masyarakat yang pluralistik dapat dikatakan peristiwa yang pertama kali dalam sejarah kemanusiaan. Sebelumnya, berbagai negara atau kerajaan hanya memerintah masyarakat yang homogen. Tipe persatuan dan kesatuan politik masyarakat yang pluralistik seperti itu, pada zaman modern ini telah menjadi salah satu prinsip pokok dalam membentuk bangsa dan negara. Prinsip

122 Nurholis Majid, *Cita-Cita Politik Kita* dalam Bosco Carpallo, dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi umat Islam Indonesia*, Leppenas, Jakarta, 1983, hlm. 12.

ini menjadi pandangan hidup yang universal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, dan ia telah diterima secara umum di dunia sejak abad ke-18 hingga kini.

Uraian tersebut menghasilkan dua kesimpulan. *Pertama*, orang-orang Mukmin adalah satu umat dan orang Yahudi juga satu umat. Keduanya tidak dapat dipersatukan dari segi akidah. Kesimpulan ini didasarkan pada pengertian umat yang eksklusif sebagaimana penggunaannya dalam teks Konstitusi (Pasal 1) dan Al-Quran yang mengisyaratkan demikian. Karena ketetapan-ketetapan lain dari konstitusi memberikan hak dan kewajiban yang sama sebagaimana yang akan dijelaskan pada pasal-pasal berikutnya, kedudukan dua umat itu adalah paralel.

Kedua, orang-orang Mukmin dan orang-orang Yahudi adalah umat yang satu. Artinya apabila kata umat dalam Pasal 25-35 dipahami sebagai "umat yang satu" dalam arti "kelompok penduduk sosial Madinah yang bekerja sama" dalam berbagai aspek kehidupan sosial politik, tidak bertentangan dengan Al-Quran. Pada hakikatnya seluruh manusia adalah umat yang satu.¹²³ Sementara Rasulullah SAW. diutus oleh Allah SWT. kepada seluruh umat manusia sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan¹²⁴ serta kepada suatu umat sebagaimana Dia mengutus rasul-rasul kepada umat mereka sebelumnya.¹²⁵

123 Q.S. Al-Baqarah (2): 213.

124 Q.S. Saba' ayat 28. Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. adalah agama yang universal untuk memperbaiki berbagai aspek kehidupan umat manusia. Beliau bertugas untuk menyampaikan kepada umat manusia seluruhnya yang etnisnya berbeda satu sama lain. Islam sebagai agama fitrah tidak membedakan antara satu dengan yang lainnya untuk memperoleh kehidupan yang baik. Lihat Al-Khurbuthuli, *Al-Rasul fi al-Madinat*, Lajnah al-Ta'lif bi al-Islam, Mesir, t.t., hlm. 215.

125 Q.S. Ar-Ra'd ayat 30.

Orang-orang Muslim yang dipersatukan oleh nabi menjadi satu umat agar, sebagai orang-orang beriman dan bertakwa, tampil dan bersatu menentang orang yang melakukan kejahatan, ketidakadilan, perbuatan dosa, permusuhan, dan kerusakan di antara orang-orang Mukmin walaupun terhadap anaknya (Pasal 13), berpedoman pada petunjuk yang paling baik dan lurus (Pasal 20), dan tidak menolong serta membela pelaku kejahatan (Pasal 22). Sementara Al-Quran memberi predikat "umat terbaik" kepada umat Islam yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah SWT.¹²⁶ Umat Islam disebut umat yang adil dan pilihan, agar mereka menjadi saksi atas perbuatan manusia dan rasul (Muhammad) menjadi saksi atas perbuatan mereka.¹²⁷

b. Prinsip Persaudaraan

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang pembentukan umat bagi orang-orang Mukmin pada satu pihak dan orang-orang Mukmin bersama kaum Yahudi pada pihak lain

126 Q.S. Al-Imran/3: 10. terdapat pendapat yang beragam tentang penafsiran takwil kalimat "kuntum khairo umat" dalam ayat tersebut, yaitu (1) mereka yang berhijrah bersama Rasulullah SAW dari Mekah ke Madinah; (2) orang-orang yang saleh di antara umat Muhammad; (3) mereka yang melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar; (4) mereka yang menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar dan menjadikannya sebagai sifat serta identitas mereka. Apabila mereka meninggalkannya dan terjerumus pada kemunkaran, predikat sebagai umat terbaik hilang dan menjadi sebab kehancuran mereka; (5) mereka para sahabat rasul sebagaimana beliau bersabda: "Sebaik-baik manusia adalah pada masaku, artinya orang-orang yang aku diutus kepada mereka"; (6) ketika Nabi ditanya oleh seorang sahabat tentang siapa manusia terbaik, beliau menjawab, "Mereka yang melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar, bertakwa kepada Allah, dan memelihara silaturahmi"; (7) dikatakan umat terbaik karena mereka terdiri atas banyak umat (bangsa) yang menerima Islam. Lihat Al-Qurthubi, Jilid IV, hlm. 170-173, dan Ath-Thabari, Jami'al-Bayan, 'an Ta'wil Ayi Al-Quran, Jilid IV, hlm. 43-45.

127 Q.S. Al-Baqarah ayat 143.

berkonotasi pada pentingnya prinsip persaudaraan. Artinya, di dalam organisasi umat terkandung makna persatuan dan persaudaraan, baik persatuan dan persaudaraan seagama maupun persatuan dan persaudaraan sosial atau persatuan dan persaudaraan kemanusiaan" antar-pemeluk agama. Jika dicermati secara saksama, terdapat ketetapan yang mengisyaratkan bahwa untuk memelihara keutuhan umat perlu membina persatuan dan persaudaraan melalui kerja sama di antara mereka. Dengan demikian, "prinsip persatuan dan persaudaraan" ditafsirkan dan dirumuskan dari ketetapan-ketetapan dimaksud.

Persatuan dan persaudaraan merupakan syarat untuk tegaknya suatu umat, bangsa, dan negara. Persatuan dan persaudaraan tidak akan terwujud tanpa saling kerja sama antarberbagai komponen bangsa bersangkutan. Dengan kata lain, setiap jemaah yang tidak diikat oleh jalinan kerja sama dan persatuan yang sebenarnya, tidak mungkin bersatu dalam satu prinsip demi mencapai tujuan bersama. Persatuan dan persaudaraan suatu umat atau jemaah merupakan fondasi dan faktor perekat terbentuknya sebuah negara.¹²⁸

Untuk tujuan tersebut, Konstitusi Madinah menetapkan bahwa seorang Mukmin tidak boleh mengikat persekutuan atau perjanjian atau aliansi dengan keluarga Mukmin lain tanpa persetujuan yang lainnya (Pasal 12). Seorang Mukmin juga tidak boleh membunuh Mukmin yang lain untuk kepentingan orang kafir dan tidak boleh menolong seorang kafir yang merugikan orang Mukmin (Pasal 14).

Konstitusi menetapkan pula bahwa orang-orang Mukmin adalah penolong atau pembela terhadap orang-orang Mukmin lain (Pasal 15). Ketetapan ini tentu memperkuat langkah

128 Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *Sirat Nabawiyat*, terjemahan Aunur Rafiq Shaleh Tahmid, buku kedua, Robbani Press, Jakarta, 1991, hlm. 15.

Nabi Muhammad SAW. sebelumnya yang mempersaudarakan kaum Mukmin Muhajirin dengan kaum Mukmin Anshar secara nyata dan efektif, segera setelah beliau bersama pengikutnya dari Mekah tiba di Madinah pada tahun pertama. Nabi Muhammad SAW. juga bersabda, "Seorang Muslim adalah saudara Muslim lain".¹²⁹

Demikian pula, seorang Mukmin tidak dibenarkan mengadakan perjanjian damai dengan meninggalkan Mukmin lain dalam keadaan perang di jalan Allah, kecuali atas dasar persamaan dan adil. Sesungguhnya perdamaian orang-orang Mukmin itu satu (Pasal 17).

Al-Quran juga mengukuhkan bahwa orang-orang beriman dan berhijrah (kaum Muhajirin) serta berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah, dan orang-orang (kaum Anshar) yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan, mereka itu satu sama lain saling melindungi sebagaimana firman Allah SWT. dalam Al-Quran surat Al-Anfal ayat 72 (Madaniyah).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَالَهُمْ مِنْ
وَلَا يَتَرَهُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ

129 Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Jilid III, 'Alam' Al-Kutub, Beirut, t.t, hlm. 257. diriwayatkan oleh Al-Bukhari dari Ibn Umar. Muslim meriwayatkannya dari Muslim dan Abu Daud dari Suwaid bin Hanzhalat. Hadis tersebut sahih.

فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النِّصْرُ الْأَعْلَى قَوْمَ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ
مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٧٢

— الأنفال : ٧٢ —

"Di antara Muhajirin dan Anshar terjalin persaudaraan yang teguh untuk mewujudkan masyarakat yang baik. Persaudaraan mereka yang teguh, nyata, dan efektif itu pada permulaan Islam ditandai dengan waris mewarisi di antara mereka seolah-olah mereka bersaudara sekandung.¹³⁰ Kaum Muhajirin dan Anshar yang bersaudara itu dikatakan sebagai orang-orang yang beriman.¹³¹ Persaudaraan yang teguh di kalangan kaum Muslim merupakan suatu keniscayaan dan keharusan agar tidak terjadi fitnah dan kerusakan besar di muka bumi.¹³²

Ayat lain menyatakan,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ... الحجرات : ١٠ —

Artinya:

*"Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara"*¹³³

130 Al-Quran dan terjemahnya, departemen agama, Jakarta, hlm. 273. Catatan, No. 624, ayat itu kemudian menurut Al-Nawawi, dinasahkan oleh ayat 75 surat yang sama. Artinya: waris mewarisi lebih berhak di antara orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat daripada yang bukan kerabat. Lihat shahih Muslim, dengan Syarah Al-Nawawi, Jilid 5, hlm. 389.

131 Q.S. Al-Anfal ayat 74.

132 *Ibid*, ayat 73.

133 Q.S. Al-Hujurat ayat 10.

Persaudaraan yang dimaksud dalam ayat itu adalah persaudaraan yang berdasarkan agama.¹³⁴ Ayat Madaniyah itu adalah pernyataan Allah tentang persaudaraan orang-orang Mukmin. Tidak dibenarkan di antara mereka terjadi pertengkaran, perselisihan, pembunuhan, dan penindasan, serta perlakuan membedakan atau mengistimewakan sebagian atas sebagian yang lain.¹³⁵ Oleh karena itu, setiap orang Mukmin tidak dibenarkan oleh Konstitusi Madinah melakukan tindakan sendiri yang berkaitan dengan kepentingan umum Islam Madinah. Setiap Mukmin harus diikutsertakan mengambil bagian yang sama di dalamnya. Persamaan akan mengakrabkan persatuan dan persaudaraan seagama. Abdullah Yusuf Ali dalam kaitannya dengan ayat tersebut menyatakan bahwa pelaksanaan atau perwujudan persaudaraan Muslim (*Muslim brotherhood*) merupakan ide sosial yang paling besar dalam Islam. Dengan kata lain, Islam tidak dapat direalisasikan hingga ide besar ini berhasil diwujudkan.¹³⁶ Allah SWT. menegaskan:¹³⁷

134 Al-Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran*, Jilid XVII, hlm. 315 dan Al-Qurtubi, Jilid VIII, *Op.Cit.*, hlm. 322. Persaudaraan (ukhuwat) manusia terdiri atas persaudaraan nasab, persaudaraan persahabatan, persaudaraan sosial, dan persaudaraan agama. Lihat Ibn Manzhur, jilid XIV, hlm. 21 dan Al-Thabathaba'i, Jilid XVIII, *Op.Cit.*, hlm. 326-317.

135 Muhammad 'Izzat Darwazat, *Al-Dustur al-Qurani wa al-Sunnat al-Nabawiyat fi Syu'un al-Hayat*, Mathba'at 'Isa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1966, hlm. 67-68.

136 Abdullah Yusuf Ali, *The Holly Quran*, No. 4928, Amana Corporation, Brentwood, Maryland, 1989, hlm. 1341.

137 Q.S. Āli 'Imrān ayat 103. Perintah Allah dalam ayat itu bertujuan agar mereka membina persatuan dan larangan perpecahan. Ayat itu tidak berarti melarang berbeda pendapat. Berbeda pendapat dibolehkan. Berbeda pendapat adalah masalah ijtihad yang melahirkan perincian makna-makna syariat, asal tidak menimbulkan perpecahan. Para sahabat juga berbeda pendapat dalam menetapkan hukum berbagai kasus, tetapi mereka tetap bersatu. "Perbedaan di kalangan umatku," kata Rasul, "adalah rahmat." Hal yang dilarang oleh Allah adalah yang menyebabkan kehancuran umat Islam. Lihat Al-Qurthubi, jilid IV, ...

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ
بِالْعُرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ۝ الأ-عمران : ١٠٤

Ayat madaniyah ini merupakan perintah Allah kepada masyarakat Islam agar mereka bersatu dan berpegang teguh kepada kitab dan sunah,¹³⁸ serta memperkuat persaudaraan mereka. Ayat ini juga memperingatkan mereka bahwa Allah menjinakkan hati sehingga mereka menjadi bersaudara.¹³⁹ Oleh karena itu, Allah tidak menghendaki perpecahan di antara mereka, tetapi persatuan dan persaudaraan, serta taat kepada-Nya dan kepada Rasul-Nya.¹⁴⁰ Orang-orang Mukmin yang berpegang teguh pada kitab dan sunnah, hubungannya akan baik dengan Allah, Rasul, dan sesama manusia sehingga mereka bersatu dengan peraturan Allah, bersaudara dan bersatu dengan sesama manusia.

Ketetapan Konstitusi Madinah yang bertujuan mewujudkan persatuan dan persaudaraan antara berbagai pemeluk agama di Madinah dalam arti "persatuan dan

Op.Cit., hlm. 159. Oleh karena itu, perbedaan pendapat bisa menjadi rahmat dan laknat. Perbedaan pendapat menjadi rahmat karena ijtihad melahirkan berbagai pendapat untuk memilih yang terbaik dan sesuai untuk kemaslahatan umat. Perbedaan pendapat menjadi laknat apabila menyeret umat pada perpecahan.

138 Al-Thabathaba'i, Vol. III, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, hlm. 369.

139 Muhammad 'Izzt Darwazat dalam bukunya *Al-Dustur al-Qurani wa al-Sunnat al-nabawiyat fi syu'un al Hayat*, jilid 1, Mathba'at Isa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1966, hlm. 67.

140 Al-Thabathaba'i, Vol. III, *Op.Cit.*, hlm. 159.

persaudaraan sosial dan kemanusiaan” adalah bahwa orang-orang Yahudi bersama orang-orang Mukmin menanggung beban biaya selama mereka berperang melawan musuh bersama (Pasal 24 dan 38).¹⁴¹ Di antara mereka harus terjalin kerja sama dan tolong-menolong dalam menghadapi orang yang menyerang pemilik Konstitusi Madinah, saling menasihati dan memberi saran, dan berbuat baik, bukan dalam perbuatan dosa (Pasal 37), serta kerja sama dan tolong-menolong dalam menghadapi orang-orang yang menyerang kota Yatsrib (Pasal 44). Khusus bagi penduduk Madinah yang pagantis (musyrik), mereka tidak boleh melindungi harta dan jiwa orang Quraisy dan tidak boleh melindunginya untuk menentang orang Mukmin (Pasal 20).¹⁴²

Ketetapan-ketetapan itu menjadi sebuah indikator bahwa Nabi Muhammad SAW. bersikap bersahabat dengan siapa pun dan hendak menjadikan seluruh penduduk Madinah hidup berdampingan secara damai, meskipun di antara mereka banyak yang menentang dakwahnya. Kondisi ini dapat terwujud melalui kerja sama untuk menghadapi situasi saat itu. Semua kelompok sosial dari berbagai latar belakang mengambil bagian dan inisiatif yang sama dalam memikul biaya perang yang diperlukan, saling memberi saran dan nasihat dalam kebaikan, dan menghindarkan dari perbuatan dosa, serta mempertahankan kota Madinah yang saat itu bernama Yatsrib dari gangguan musuh.

Dengan demikian, dapat diasumsikan bahwa ketetapan-ketetapan tersebut essensinya bertujuan untuk memelihara dan mengakrabkan persatuan dan persaudaraan penduduk Madinah yang heterogen secara integral, sebagai sendi yang

141 Lihat Abu 'Ubaid al-Qasim Ibn Sallam, *Kitab al-A'owal*, Dar al-Fikr, Kairo, 1975, hlm. 267.

142 Ketetapan itu menjadi bukti bahwa orang-orang musyrik Madinah adalah bagian dari peserta perjanjian.

akan merekat keutuhan mereka sebagai umat yang satu dalam kehidupan sosial politik. Pada sisi lain, perjanjian tersebut menunjukkan keadilan perilaku dan sikap terbuka Nabi Muhammad SAW. terhadap kelompok non-Muslim. Dengan perjanjian itu pula, beliau ingin mendidik masyarakat Madinah agar saling berbuat baik dan bekerja sama sekalipun mereka berbeda agama dan keyakinan.

Jika dinilai secara jujur dan terbuka, prinsip persatuan dan persaudaraan dalam pemerintahan Madinah yang digagas dan dilaksanakan Nabi Muhammad SAW. yang terbukti cukup ampuh mengikis akar-akar rasialisme, dapat menjadi model dari sebuah negara hukum yang dapat diterapkan dalam sistem pemerintahan kontemporer. Hal-hal yang digagas dan dikembangkan oleh Nelson Mandela untuk menghilangkan politik Apartheid di Afrika Selatan, secara substantif adalah mengadopsi model pemerintahan Nabi Muhammad SAW. di Madinah dengan prinsip persatuan dan persaudaraannya.

3. *Prinsip Persamaan*

Komunitas Arab pra-Islam, sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya, terdiri atas berbagai kabilah. Setiap kabilah membanggakan *'ashabiyyat* (fanatisme keluarga, suku, dan golongan) dan nasab (keturunan) sehingga mereka terjerumus dalam pertentangan, kekacauan politik, dan sosial.¹⁴³ Masyarakat yang berdasarkan *'ashabiyyat* tidak mengenal persamaan antarsesama manusia. Satu kabilah dengan kabilah lainnya tidak saling melindungi, bahkan menganggap musuh harus dilenyapkan. Setiap kabilah sibuk dengan urusannya tanpa ada kepedulian sosial terhadap kabilah lainnya.

143 'Azzam, *Op.Cit.*, hlm. 62.

Struktur masyarakat Arab khususnya Mekah dan Madinah yang *ta'asshubiyyat* dan *nasabiyyat* telah menjadi bahan pemikiran Nabi Muhammad SAW. Beliau memandang bahwa sistem kehidupan sosial seperti itu tidak manusiawi. Oleh karena itu, ketika hijrah ke Madinah dan membuat perjanjian tertulis, beliau menetapkan bahwa seluruh penduduk Madinah memperoleh status yang sama dalam kehidupan sosial.

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang prinsip persamaan dapat diikuti sebagai berikut.

- a. Orang Yahudi yang mengikuti kami akan memperoleh hak perlindungan dan hak persamaan tanpa ada penganiayaan dan tidak ada orang yang membantu musuh mereka (Pasal 16).
- b. Yahudi al-Aus, sekutu mereka dan diri (jiwa) mereka memperoleh hak seperti yang terdapat bagi pemilik shahifat ini serta memperoleh perlakuan yang baik dari pemilik shahifat ini (Pasal 46).

Ketetapan ini berkaitan dengan kemaslahatan umum yang menjamin hak-hak istimewa sebagaimana hak dan kewajiban yang dimiliki oleh kaum Muslim.¹⁴⁴ Hal itu dikarenakan, prinsip persamaan dalam Islam adalah pengakuan hak-hak yang sama antara kaum Muslim dan non-Muslim.¹⁴⁵

144 Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, Jilid I, Maktabat al-Mishriyyat, Al-Qahirat, 1979, hlm. 103.

145 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi, *Al-Musawat fi al-Islam*, Dar al-Fikr, Mesir, 1965, hlm. 28, menjelaskan bahwa prinsip persamaan manusia dalam Islam, yaitu persamaan dari unsur kemanusiaan, persamaan hak-hak sipil dan hak-hak umum, hak persamaan belajar, hak persamaan bekerja, persamaan hak antara Muslim dengan non-Muslim, persamaan hak antara laki-laki dan perempuan, persamaan hak di bidang ekonomi dan politik, persamaan hak untuk memiliki. Bandingkan pula dengan Sayyid Qutub, *Al-'Adalat al-Ijtima'iyyat fi al-Islam*, Dar al-Kitab al-Araby, t.t., pada bagian persamaan.

Selain bersifat umum, ketetapan tersebut juga bersifat khusus, yaitu persamaan dalam hak hidup, hak keamanan jiwa, hak perlindungan laki-laki dan perempuan, serta golongan Islam maupun non-Islam.

Persamaan yang mencakup berbagai aspek kehidupan dapat dirujuk pada jiwa ketetapan lain. Persamaan dari unsur kemanusiaan tampak dalam ketetapan yang menyatakan seluruh penduduk Madinah adalah umat yang satu atau umat-umat yang mempunyai status sama dalam kehidupan sosial (Pasal 25-35); hak membela diri (Pasal 36); persamaan tanggung jawab dalam mempertahankan kota Madinah (Pasal 44); persamaan dalam kewajiban memikul belanja perang apabila diperlukan (Pasal 25-38); persamaan hak dalam memberikan saran dan nasihat untuk kebaikan (Pasal 37); dan persamaan hak dalam kebebasan memilih agama dan keyakinan (Pasal 25-35), serta hak mengatur kehidupan ekonomi masing-masing juga sama. Semua hak ini adalah hak manusia yang paling mendasar dan tidak boleh dilanggar oleh siapa pun. Pengakuan hak ini mengandung arti pengakuan terhadap persamaan semua golongan. Konstitusi Madinah tidak mengakui adanya dikotomi antara seseorang dengan orang lain. Golongan Islam dan penduduk Madinah lain sama-sama diakui hak-hak sipilnya, dan tidak ada satu golongan pun yang diistimewakan.

Prinsip persamaan manusia diperkuat oleh sabda Rasulullah SAW., yang artinya sebagai berikut: ¹⁴⁶

“Wahai manusia, ingatlah, sesungguhnya Tuhanmu adalah satu dan bapakmu juga satu. Ingatlah, tidak ada keutamaan orang bukan Arab atas orang Arab, orang hitam atas orang

146 Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abu Nadhrat (Al-Mundzir bin Malik). Lihat Ahmad bin Hambal, *Al-Musnad*, Jilid V, hlm. 411.

berwarna, orang berwarna atas orang hitam, kecuali karena takwanya."

Sabda Rasulullah SAW. tersebut menjelaskan bahwa dilihat dari segi kemanusiaan (*basyariyyat*), seluruh manusia di muka bumi adalah sama. Hal yang membedakan antara satu dan lainnya adalah kadar ketakwaannya.

4. Prinsip Kebebasan

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang prinsip manusia sebagai umat yang satu, prinsip persatuan dan persaudaraan, dan prinsip persamaan yang dikemukakan di atas menghendaki pula adanya kebebasan. Jika setiap orang atau golongan tidak memperoleh kebebasan, prinsip-prinsip tersebut tidak berarti karena tidak ada dalam wujud kenyataan. Kebebasan merupakan hak yang paling mendasar dalam hidup setiap orang. Kebebasan menjadi semakin penting dan dibutuhkan ketika keragaman semakin kompleks dan rumit. Jika kebebasan ini dibelenggu, yang akan terjadi adalah penindasan satu golongan terhadap golongan lain. Kebebasan membuat orang atau golongan merasa terangkat eksistensinya dan dihargai harkat kemanusiaannya di tengah-tengah kemajemukan umat.

Oleh karena itu, prinsip kebebasan perlu dikembangkan dan dijamin pelaksanaannya agar keutuhan masyarakat pluralistik terpelihara. Kebebasan yang dibutuhkan masyarakat adalah kebebasan beragama, kebebasan dari perbudakan, kekurangan, rasa takut, menyatakan pikiran dan pendapat, bergerak, penganiayaan, dan lain-lain.¹⁴⁷ Pada Konstitusi Madinah juga terdapat ketentuan-ketentuan tentang kebebasan yang dibutuhkan oleh segenap masyarakat Madinah.

147 Harun Nasution dan Bahtiar Efendi (penyunting), *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1987, hlm. xi.

Pertama, kebebasan mengikuti adat atau tradisi yang baik. Kelompok Muhajirin dari etnis Quraisy dan etnis 'Auf, tetap berpegang teguh pada adat kebiasaan baik mereka; mengambil dan membayar diyat, dan menebus tawanan perang menurut kebiasaan yang baik dan adil antara mereka yang Mukmin (Pasal 2 dan 3). Ketetapan yang diadopsi dari budaya masyarakat pra-Islam ini diakui oleh Islam sebagai suatu sistem pemecahan masalah dalam menyelesaikan perselisihan dan kasus pembunuhan yang terjadi di antara mereka. Kebiasaan ini sekaligus mengandung penghargaan mereka terhadap martabat manusia, baik yang terbunuh maupun tertawan. Dalam Al-Quran, hukum qishas tidak dapat dilaksanakan jika keluarga terbunuh memaafkan pembunuh, tetapi sebagai penggantinya, ia wajib membayar uang tebusan (diyat) kepada keluarga terbunuh dengan cara yang baik.¹⁴⁸

Kedua, kebebasan dari kekurangan. Hal ini dapat dilihat dalam ketetapan Konstitusi Madinah yang menyatakan bahwa sesungguhnya orang-orang Mukmin tidak boleh membiarkan seseorang di antara mereka menanggung beban utang dan beban keluarga yang mesti diberi nafkah, tetapi memberinya bantuan dengan cara yang baik dalam menebus tawanan atau membayar diyat (Pasal 12).

Ketetapan ini memberi tanggung jawab kepada seluruh orang Mukmin yang mampu agar membebaskan orang-orang Mukmin lain yang berada dalam kekurangan karena dibebani utang untuk membiayai hidup keluarga, atau karena ada anggota keluarganya yang tertawan musuh, sementara ia tidak mampu menebusnya, dan/atau karena ada anggota keluarganya yang melakukan tindakan kejahatan pembunuhan dan ia tidak mampu untuk membayar diyat kepada keluarga si terbunuh. Uluran tangan orang-orang Mukmin berekonomi kuat untuk membebaskan orang Mukmin berekonomi lemah

148 Q.S. Al-Baqarah ayat 178.

dari jeratan kemiskinan sehingga orang-orang Islam terbebas dari kefakiran dan kemiskinan merupakan manifestasi dari rasa persaudaraan di antara mereka. Tanpa rasa tolong-menolong dan sikap kepedulian dan kepekaan sosial, persaudaraan tidak akan terwujud secara nyata dan efektif.

Ketiga, kebebasan dari penganiayaan dan menuntut hak. Prinsip ini dipahami dari ketetapan Konstitusi Madinah yang menyatakan, "Kaum Yahudi yang mengikuti kami berhak mendapat perlindungan dan hak persamaan tanpa penganiayaan atas mereka dan tidak pula ditolong orang yang menjadi musuh mereka" (Pasal 16), dan "Bahwa tidak ada orang yang boleh menghalangi seseorang menuntut haknya (balas) karena dilukai" (Pasal 36).

Berdasarkan ketetapan ini, seluruh penduduk Madinah memperoleh hak jaminan keamanan dan hak kebebasan dari penganiayaan. Demikian pula, kaum Yahudi sebagai anggota masyarakat Madinah yang mengakui Konstitusi Madinah, mendapat jaminan yang sama. Bahkan, kaum Muslim tidak akan membantu orang-orang yang memusuhi mereka. Mereka mendapat jaminan dari kaum Muslim dari penganiayaan siapa pun. Setiap individu dari penduduk Madinah mempunyai kebebasan untuk menuntut haknya. Apabila dilukai, ia mempunyai hak balas atau hak mendapat denda dan ganti rugi secara baik dan adil.

Kebebasan penganiayaan yang diterapkan oleh Nabi Muhammad SAW. melalui Konstitusi Madinah bertujuan untuk menegakkan keamanan dan ketertiban sosial di kalangan rakyat Madinah, agar mereka terhindar dari tindakan sewenang-wenang dan kezaliman. Islam sangat mengharamkan berbagai kezaliman secara mutlak. Ketetapan itu melindungi hak-hak penduduk agar tidak dilanggar oleh siapa pun.

Uraian di atas menegaskan, prinsip kebebasan untuk menyatakan pendapat dan kebebasan untuk berorganisasi dan beroposisi sebagai salah satu syarat *rule of law*¹⁴⁹ sudah dilakukan oleh beliau.

5. *Prinsip Kerukunan*

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang kebebasan beragama dan pengakuan eksistensi komunitas-komunitas agama yang ada, diikuti pula dengan ketentuan lain yang mengatur hubungan sosial politik di antara para pemeluk agama. Hubungan-hubungan dimaksud, sebagai telah disebutkan, berkaitan dengan hubungan di bidang pertahanan dan keamanan, belanja peperangan, dan kehidupan sosial.

Pada bidang pertahanan dan keamanan yang bertujuan menjalin hubungan antarpemeluk agama, Konstitusi Madinah menetapkan bahwa orang-orang Mukmin dan kaum Yahudi mengadakan kerja sama dan tolong-menolong dalam menghadapi orang yang menyerang peserta perjanjian (Pasal 37). Kerja sama, tolong-menolong atau saling membahu merupakan kewajiban semua warga dalam menghadapi pihak lain yang melancarkan serangan terhadap kota Yatsrib (Pasal 44). Dalam bidang peperangan, jika ada musuh yang menyerang Madinah yang menyebabkan mereka terlibat dalam peperangan, Konstitusi Madinah menetapkan: "Bahwa kaum Yahudi bersama-sama orang Mukmin bekerja sama dalam menanggung pembiayaan selama mereka mengadakan peperangan bersama" (Pasal 24 dan 38).

Ketetapan Pasal 37, 44, 24, dan 38 menegaskan adanya kewajiban umum dari segenap penduduk Madinah dalam usaha mewujudkan pertahanan dan keamanan bersama di

¹⁴⁹ Didi Nazmi Yunas, *Konsepsi Negara Hukum*, Angkasa Raya, Padang, 1992, hlm. 24.

kota Madinah. Mereka juga harus bekerja sama menanggung biaya perang apabila mengadakan perang bersama. Bagi negara Madinah yang masih seumur jagung dengan rakyatnya yang majemuk, ketetapan tersebut mempunyai arti yang sangat strategis dalam mengonsolidasikan kerja sama antarkelompok sosial dan agama untuk bersama-sama mengantisipasi berbagai kemungkinan ancaman, baik yang timbul secara internal maupun eksternal. Hal ini penting, karena dalam Pasal 29 ditegaskan bahwa Yatsrib menjadi tempat suci bagi semua kelompok yang menjadi peserta perjanjian.

Deklarasi ini dimaksudkan untuk menjadikan Madinah sebagai kota haram (suci) dan tenang, tempat yang wajib dijaga dan dipelihara dari berbagai hal yang akan merusak kesuciannya, tidak boleh membunuh binatang di dalamnya, dan tidak boleh menebangi pepohonannya.¹⁵⁰ Adapun tujuan utamanya adalah melindungi kesucian kota itu dari serangan musuh dan segala hal yang akan mengotorinya.¹⁵¹

Dalam bidang kehidupan sosial, Konstitusi Madinah menyatakan bahwa antara orang-orang Yahudi dan orang-orang Mukmin saling memberikan saran dan nasihat dan berbuat kebaikan tanpa melakukan perbuatan dosa (Pasal 37).¹⁵² Ketetapan pasal ini, diidentifikasi sebagai pasal yang mengatur hubungan sosial, yang cakupannya lebih luas. Hal ini tampak pada pergaulan, hidup bertetangga, usaha dan perdagangan, dan sebagainya. Setiap orang atau komunitas sosial dan agama yang memiliki persamaan status dapat melakukan fungsi sosialnya, baik perseorangan maupun kelompok lain, dengan memberi saran dan nasihat untuk

150 Akram Umri, *Tarikh al-Islam*, College of Imam al-'Azham, Bagdad, 1972/1973, hlm. 18.

151 U. Rubin, "The Constitution of Medina: Some Notes" dalam *Studia Islamica*, LXII, Maisonneuve-Larose, Paris, 1986, hlm. 12.

152 Lihat teks Konstitusi Madinah dalam Lampiran.

kebaikan dan berbuat kebajikan kepadanya tanpa berbuat dosa yang akan merugikan orang lain. Jelasnya, fungsi sosial ini boleh dilakukan oleh kaum Yahudi terhadap orang Mukmin. Sebaliknya, orang-orang Mukmin pun boleh melakukannya kepada orang Yahudi atas dasar kemaslahatan bersama.

Terciptanya kerja sama dalam hal kebaikan dari seluruh warga Madinah merupakan tujuan esensial dari ketetapan Konstitusi Madinah tentang "kewajiban umum dalam usaha mewujudkan pertahanan dan keamanan bersama menghadapi musuh, bersama-sama mengeluarkan belanja selama dalam peperangan untuk mempertahankan kota suci Madinah dan saling menasihati dan berbuat kebaikan tanpa perbuatan dosa".

Selain faktor personalitas antarpemeluk agama seperti digambarkan di atas, terdapat faktor lain yang sangat signifikan terhadap terciptanya kerukunan antarpemeluk agama di bawah pimpinan Nabi Muhammad SAW., yaitu faktor fundamental dari kekuatan umat Islam, yang tidak hanya kuat dalam arti kuantitatif, tetapi juga kuat dalam arti kualitatif, terutama di bidang politik. Sejarah menunjukkan bahwa pemeran utama dalam panggung politik negara Madinah adalah umat Islam di bawah kepemimpinan Muhammad yang *legitimate* dari seluruh penduduk Madinah. Kekuatan politik yang dimiliki Rasulullah menjadi modal untuk bersikap tegas kepada pemeluk agama lain yang mengkhianati perjanjian kesepakatan politik bersama. Hal ini pernah ditunjukkannya kepada kaum Quraisy di Mekah yang berani menyimpang dari Perjanjian Hudaibiyah sebagai sebuah proses awal dari kemenangan umat Islam menaklukkan kota Mekah (Fath Mekah). Komitmen terhadap perjanjian inilah yang menjadi uswah hasanah bagi pemeluk agama non-Islam untuk mematuhi berbagai kesepakatan bersama.

6. *Prinsip Pertahanan*

Ketetapan Konstitusi Madinah mengenai prinsip pertahanan ini terkandung dalam Pasal 37, 44, 24, dan 38 yang menyatakan adanya "hak dan kewajiban umum" dari segenap rakyat Madinah dalam usaha mewujudkan pertahanan bersama dan mengeluarkan biaya perang bersama dalam mempertahankan kota Madinah.

Tujuan lain yang dapat ditangkap dari ketetapan Konstitusi Madinah tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama*, mempertahankan kedaulatan negara Madinah yang setiap saat dapat mendapat ancaman dari musuh-musuh Islam, baik di dalam maupun di luar Madinah. *Kedua*, menciptakan rasa aman bagi Nabi Muhammad SAW. dan pengikutnya untuk kepentingan pengembangan pengaruh Islam di Jazirah Arab.

Hal yang wajar dan logis jika seluruh warga Madinah menginginkan keamanan dan ketenteraman. Oleh karena itu, adanya ketetapan yang mengikat seluruh warga untuk berpartisipasi dalam mewujudkan pertahanan dan keamanan internal kota Madinah merupakan sesuatu yang wajar dan harus diterima oleh seluruh warga apa pun agama dan latar belakang etnis mereka. Hal ini, selain wajar dan masuk akal, juga sejalan dengan isyarat dan semangat Al-Quran¹⁵³ yang membolehkan kepada orang-orang Mukmin menjalin hubungan sosial dan kerja sama dengan kelompok sosial yang berbeda akidah.

Berkenaan dengan partisipasi orang-orang Yahudi dalam peperangan bersama Nabi Muhammad SAW. dan kaum Muslim, terdapat dua versi riwayat yang kontradiktif. Versi pertama meriwayatkan bahwa kaum Yahudi ikut berperang bersama Rasulullah dan mereka pun mendapat bagian hasil

153 Lihat Q.S. Al-Mumtahānāh ayat 8.

rampasan perang (*ghanimah*), sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Sallam dari Al-Zuhri.¹⁵⁴

Berdasarkan keterangan Al-Zuhri, Rubin menyimpulkan bahwa Yahudi tidak hanya berpartisipasi dalam menanggung belanja perang, tetapi mengambil bagian aktif dalam beberapa peperangan dan mereka pun mendapat *ghanimah* sama seperti yang diperoleh orang-orang Islam.¹⁵⁵ Akan tetapi, baik hadis maupun pernyataan Rubin tidak menyebutkan jenis perang yang diikuti mereka.

Umri menafikan Hadis tersebut. Ia menilai bahwa riwayat Al-Zuhri tidak dapat dijadikan hujjah karena sanadnya lemah, yaitu berstatus mursal.¹⁵⁶ Az-Zuhri, dalam sanadnya tidak menyebutkan nama seorang sahabat, sehingga hadis tersebut harus ditolak.

Versi kedua terdapat dua riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW. menolak orang-orang Yahudi untuk ikut berperang bersamanya. Pertama diriwayatkan oleh Ibn Ishaq dari Al-Zuhri.¹⁵⁷

Az-Zuhri berkata, "Pada waktu Perang Uhud, orang-orang Anshar bertanya, 'Tidakkah kita meminta bantuan kepada sekutu kita orang-orang Yahudi?' Nabi Muhammad SAW. menjawab, 'Kita tidak butuh mereka.'"

Kedua, diriwayatkan oleh Al-Hakim dan Al-Baihaqi dari Abu Hamid As-Sa'idi:¹⁵⁸

154 Ibn Sallam, *Op.Cit.*, hlm. 266.

155 Rubin, ... *Loc.Cit.*, hlm. 87.

156 'Umri, ... *Op.Cit.*, hlm. 16-17.

157 Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah*, terjemahan Inggris oleh Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford University Press, Karachi, 1970, hlm. 372. Teksnya dikutip dari 'Umri, *Op.Cit.*, hlm. 17.

158 Al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-shahifat*, Jilid II, Riyadh, t.t., hlm. 122 dan Al-Baihaqi, *Al-Sunan al-Kubra*, Jilid IX, India, 1356 H, hlm. 38.

"Dari Abu Hamid As-Sa'idi berkata, Rasulullah SAW. (bersama para sahabat) keluar (berangkat menuju suatu peperangan), ketika mereka meninggalkan Wada' datanglah sekelompok penunggang kuda, Rasul bertanya, 'Siapakah mereka?' Para sahabat menjawab, 'Mereka adalah Yahudi bani Qainuqa,' kelompok Abdullah ibn Sallam'. 'Apakah mereka sudah memeluk Islam?' tanya Rasul lagi. 'Belum!' Jawab para sahabat. Rasulullah SAW. Berkata, 'Katakan kepada mereka agar pulang karena kita tidak akan minta bantuan kepada orang-orang musyrik'."

Kaidah 'Ulum al-Hadis adalah hadis-hadis yang tidak sahih, statusnya bisa menjadi sahih apabila didukung oleh hadis lain yang sahih, dinamai *sahih li ghairihi*. Dengan demikian, meskipun hadis riwayat Ibn Ishaq dari Al-Zuhri berstatus mursal karena didukung oleh hadis riwayat Al-Hakim dan Al-Baihaqi yang statusnya sahih, hadis mursal tersebut menjadi sahih.

Dalam hadis tersebut tidak disebut dalam perang apa, namun dapat diduga dalam Perang Uhud (2 H). Indikasinya adalah bahwa orang-orang yang akan bergabung ikut berperang itu Yahudi Qainuqa', yang diusir Nabi Muhammad SAW. keluar dari kota Madinah pasca-Perang Uhud. Oleh karena itu, hadis Al-Hakim dan Al-Baihaqi harus dipahami secara kontekstual dalam arti pada konteks apa Nabi Muhammad SAW. menolak mereka bergabung ikut berperang, sehingga hadis itu tidak bertentangan dengan jiwa Konstitusi Madinah.

Perlu juga dikemukakan, meski kedua hadis di atas berstatus sahih, ada sebuah keterangan dalam sejarah yang menyebutkan keikutsertaan orang Yahudi secara perseorangan dalam peperangan bersama Nabi Muhammad SAW., seperti Mukhairiq. Menurut Ibn Ishaq, ia berasal dari Yahudi bani

Tsa'labat.¹⁵⁹ Ada juga yang mengatakan ia berasal dari Yahudi bani Nadhir. Al-Waqidi dan Al-Baladuri menyebutkan bahwa ia berasal dari Yahudi bani Qainuqa'.¹⁶⁰

Ketika Nabi Muhammad SAW. berangkat menuju Perang Uhud, Mukhairiq berkata kepada kaumnya, "Wahai kaum Yahudi, kalian telah mengetahui bahwa kita berkewajiban membantu Muhammad!" Mereka menjawab, "Iya, tapi sekarang hari Sabtu". "Tidak ada hari Sabtu bagi kamu", kata Mukhairiq. Lalu, ia mengambil pedangnya dan segera menyusul Rasul, ikut berperang bersama beliau. Pada peperangan itu, ia terkena busur panah, dan ketika ajalnya sudah dekat, ia berkata, "Hartaku untuk Muhammad untuk beliau pergunakan sekehendaknya". Nabi Muhammad SAW. menerima hartanya itu dan menyedekahkan semuanya.¹⁶¹

Kontroversi terjadi di kalangan ahli sejarah tentang status keagamaan Mukhairiq, apakah saat itu ia telah beriman atau tidak? Ibn Ishaq seperti dikutip oleh Ibn Hisyam tidak memberi keterangan mengenai keyakinannya.¹⁶² Weinsick menyebutkan tidak ada informasi yang dapat dipercaya bahwa Mukhairiq telah beriman.¹⁶³ Al-Waqidi menyebutkan bahwa ia telah memeluk Islam.¹⁶⁴ Tanpa menjelaskan kapan ia masuk Islam, apakah sebelumnya ikut berperang atau hanya berperang menjelang kematiannya. Jika benar masuk Islam,

159 Ibn Hisyam, *Al-Sirat al-Nabawiyat*, Jilid II, hlm. 82.

160 Ibn Hajar al-Asqalani, *Al-Isabat fi Tamyiz al-Sahabat*, Vol.III, Dar al-Shadir, Beirut, 1328 H, hlm. 393.

161 Ibn Hisyam, Muhammad Abi Muhammad 'Abd al-Malik, *Al-Sirat al-Nabawiyat*, Jilid I, II, dan IV, Mushhtafa al babi al-Halabi, Mesir, 1926.

162 Ibn Hisyam, ... *ibid*.

163 Wensick, A.J., *Muhammad and the Jews of Medina*, Trans and ed. By wolfgang Behn, Klaus Schwarz, Freiburg in Breisgau, 1975.

164 *Ibid*.

hal itu terjadi menjelang kematiannya sebab Nabi Muhammad SAW. tetap menyebutnya seorang Yahudi terbaik.

Berkaitan dengan informasi versi kedua bahwa Nabi Muhammad SAW. menolak keinginan kaum Yahudi bani Qainuqa' dan usulan para sahabat agar minta bantuan kepada mereka, menimbulkan persepsi bahwa Nabi Muhammad SAW. tidak konsisten terhadap ketetapan Konstitusi Madinah. Tentu saja, tepat atau tidaknya persepsi tersebut harus dilihat dalam perspektif kontekstual dan *asbab al-wurud* yang melatarbelakangi penolakan Nabi Muhammad SAW. Sekurang-kurangnya ada dua teori yang mendorong beliau mengambil sikap demikian. Teori pertama adalah kewajiban umum penduduk Madinah, termasuk Yahudi untuk mempertahankan kota Madinah dari serangan musuh. Dengan demikian, tidak ada kewajiban bagi Yahudi untuk ambil bagian dalam peperangan yang terjadi di luar kota Madinah. Sementara hampir semua peperangan, kecuali Perang Khandaq dan Perang Ahzab, terjadi di luar kota Madinah.

Teori kedua, yang secara langsung mendorong Nabi Muhammad SAW. menolak keikutsertaan Yahudi bani Qainuqa' dalam Perang Uhud, tampaknya beliau meragukan loyalitas mereka, dihubungkan pula dengan sikap permusuhan mereka terhadap Islam semakin mengkristal, terutama pasca-Perang Badar.¹⁶⁵ Al-Quran mensinyalir bahwa ada sebagian dari ahli kitab seperti kelompok-kelompok Yahudi yang menginginkan untuk mengembalikan orang-orang yang telah beriman pada kekafiran karena dengki terhadap Islam yang bagi mereka telah nyata kebenarannya.¹⁶⁶ Hal ini karena Nabi terakhir yang ditunggu-tunggu bukan dari golongan mereka. Ditambah

165 Ibn al-Atsir, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, Jilid II, Dar Shadir, Beirut, 1965, hlm. 137.

166 Q.S. Al-Baqarah ayat 109.

pula pengaruh politik mereka semakin pudar di kalangan masyarakat Madinah.

Sikap mereka semakin jelas ketika Nabi Muhammad SAW. mengumpulkan mereka di pasar Qainuqa'. Saat itu Nabi Muhammad SAW. menyampaikan dakwah kepada kaum Yahudi. Beliau mengatakan,¹⁶⁷

"Wahai kaum Yahudi, takutlah kamu kepada murka Allah yang pernah ditimpakan-Nya kepada Quraisy. Masuklah kamu ke dalam Islam, karena sesungguhnya kamu telah mengetahui bahwa aku adalah Nabi yang diutus (Allah), sebagaimana kamu dapati dalam kitab suci kamu dan janji Allah kepada kamu."

Lalu mereka memberi jawaban dengan nada menantang sebagai berikut.¹⁶⁸

"Wahai Muhammad, apakah engkau menyangka kami ini seperti kaummu? Janganlah engkau membanggakan kemenangan terhadap suatu kaum yang tidak mengerti ilmu peperangan. Demi Allah seandainya kami yang engkau hadapi dalam peperangan, niscaya engkau akan mengetahui siapa sebenarnya kami ini."

Jawaban itulah yang membuat Nabi Muhammad SAW. tidak yakin niat baik mereka untuk ikut berperang bersamanya dalam Perang Uhud. Selain itu, sebagaimana telah disinggung, peperangan itu terjadi di luar kota Madinah yang tidak mewajibkan kaum Yahudi ikut terlibat membantu dalam peperangan. Dengan demikian, sangat beralasan jika Nabi Muhammad SAW. menolak keinginan mereka. Hal ini juga bisa

167 Ibn Ishaq, ... *Op.Cit.*, hlm. 363, Ibn Hisyam, ... *Op.Cit.*, hlm. 56, dan Ibn al-Atsir, *Op.Cit.*, hlm. 137.

168 *Ibid.*

dipahami sebagai sikap kehati-hatian Nabi Muhammad SAW. agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. Jika mereka diikutsertakan dalam peperangan itu, besar kemungkinan kekalahan pasukan Muslim akan lebih parah.

7. *Prinsip Gotong Royong dan Kekeluargaan*

Pemahaman terhadap prinsip ini diambil dari teks Konstitusi Madinah yang menyatakan, "Kata al-Jar dalam teks ini dimaknai oleh Muhammad Hamidullah dengan 'Orang yang mendapat perlindungan'." Orang seperti ini memperoleh hak dan kewajiban yang sama dengan pelindungnya.¹⁶⁹

Kata al-Jar mempunyai beberapa arti. Dalam *Lisan al-'Arab*, kata itu diberi arti "orang yang mendapat perlindungan, orang yang berdampingan rumah, penolong, teman seperdagangan," dan "rumah-rumah yang berdekatan." Bentuk jamaknya berarti "berdampingan, bertetangga." Kata itu disertakan dengan kata yang sama dalam Al-Quran.¹⁷⁰ Dalam Al-Munjid, kata tersebut diberi arti "orang yang meminta perlindungan, memberi perlindungan kepada seseorang," dan "orang yang menempati tempat tinggal yang berdekatan."¹⁷¹ Adapun Montgomery Watt mengartikannya dengan *protected neighbour*, yaitu tetangga yang mendapat perlindungan.¹⁷²

Penulis cenderung mengikuti pengertian "tetangga" sebagaimana dalam Al-Quran. Arti ini juga didukung oleh sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim,¹⁷³ "Siapa

169 Hamidullah, ... *Op.Cit.*, hlm. 439.

170 Ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, Jilid IV, Dar Shadir, Beirut, t.t., hlm. 153-154.

171 *Ibid.*

172 Watt, *Islamic Political Thought*, ... *Op.Cit.*, hlm. 133.

173 Dikutip oleh dari Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid V, Dar al-Fikr, Beirut, 1974, hlm. 36. Hadis tersebut juga diriwayatkan

yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaklah ia berbuat baik kepada tetangganya.”

Mengartikan kata itu dengan “tetangga” tetap relevan dan tidak menyimpang dari ketetapan Konstitusi Madinah. Artinya, Konstitusi Madinah tidak hanya mengatur hubungan antarkomunitas yang bersifat makro penduduk Madinah, tetapi juga mengatur secara khusus tentang tata pergaulan hidup bertetangga. Dengan demikian, teks Konstitusi Madinah itu adalah: “Sesungguhnya tetangga itu seperti diri sendiri, tidak boleh dimudarati dan diperlakukan dengan jahat.”

Jika dilihat sepintas, salah satu isi ketetapan Konstitusi Madinah tersebut sangat simplikatif. Apabila diselami lebih dalam, ketetapan tersebut tidak sederhana, tetapi sangat bermuatan moral sekaligus politik yang sangat dalam. Keharmonisan hidup bertetangga menjadi sendi penting bagi terwujudnya kesatuan dan persatuan masyarakat suatu negara yang majemuk seperti negara Madinah.

Sejarah Islam mencatat bahwa Nabi Muhammad SAW. menjalin hubungan persahabatan dengan komunitas-komunitas yang menetap di luar kota Madinah serta menghormati hak-hak mereka. Beliau, misalnya, pernah mengadakan perjanjian dengan kaum Nasrani yang menetap di Najran. Isi perjanjian tersebut mereka mendapat jaminan keamanan dan perlindungan, tidak ada penindasan, bebas melaksanakan ajaran agamanya, menghormati sarana peribadatan, mengakui hak-hak mereka dan tidak ada pajak bagi mereka.¹⁷⁴ Beliau juga memberikan jaminan yang sama kepada komunitas Majusi dalam bentuk surat yang dikirim kepada Farrukh bin Syakhsan, kepala daerah Yaman. Surat tersebut menyebutkan bahwa

oleh Ibn Majah dari Abu Suraih al-Khuza'i. Lihat Sunan Ibn Majah, Jilid II, hlm. 211. Hadis ini sahih.

174 Hamidullah, *Op.Cit.*, hlm. 141-149 dan Wilfred Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London, 1882, hlm. 168-172.

jiwa dan harta mereka dijamin keamanannya, mereka bebas menggunakan sumber-asumber air dan tempat penggembalaan dan tidak perlu takut akan ditindas atau dimusuhi, serta mereka pun bebas menjalankan agamanya.¹⁷⁵ Demikian juga dengan penduduk Jirbah dan Edzruh dibuat perjanjian agar antara mereka dan kaum Muslim saling membantu dan saling melindungi. Sementara kepada penduduk Maqna' juga diberi jaminan keamanan dan perlindungan.¹⁷⁶

Sejarah juga mencatat bahwa Nabi Muhammad SAW. pernah memberi bantuan makanan kepada Yahudi bani 'Uraidh yang mengalami kekurangan pangan atau paceklik berupa sepuluh wasaq gandum basah dan gandum kering pada setiap musim panen dan lima wasaq kurma setiap tahun, dan mereka tidak pernah dizalimi.¹⁷⁷

Penampilan dan sikap Nabi Muhammad SAW. yang senang bersahabat dengan siapa pun, setelah satu dekade Konstitusi Madinah itu dibuat, menjadikan pemerintahan baru berhasil meletakkan dasar-dasar persahabatan dan perdamaian dengan hampir semua kelompok masyarakat yang tinggal di Jazirah Arab.¹⁷⁸

8. *Prinsip Simpati dan Empati*

Prinsip-prinsip persamaan, persatuan, hubungan antarpemeluk agama, dan hidup bertetangga, hendaknya mewujudkan dalam bentuk saling tolong-menolong antarkomunitas rakyat Madinah. Tolong-menolong sebagai salah satu bentuk aktualisasi dari adanya kebersamaan, hubungan antarpemeluk

175 Zainal Abidin Ahmad, *Negara Islam*, Pustaka Iqra, Jakarta, 2001, hlm. 48-49.

176 Hamidullah, ... *Op.Cit.*, hlm. 90-91.

177 *Idem*, hlm. 73.

178 Muhammad S. Elwa, *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam*, terjemahan Anshari Tahyib, Bina Ilmu, Surabaya, 1983, hlm. 43.

agama, dan persahabatan yang harmonis, tampaknya menjadi obsesi dan cita-cita Nabi Muhammad SAW. melalui ketetapan Konstitusi Madinah untuk menggantikan tatanan masyarakat Jahiliah yang penuh konflik dan permusuhan antarsuku yang setiap suku saling membanggakan diri dan tidak memiliki kepekaan sosial terhadap suku lain.

Prinsip ini merupakan rumusan spesifik dari kandungan ketetapan yang pernah dikutip sebelumnya untuk prinsip lain.

Orang-orang Mukmin tidak boleh membiarkan seseorang di antara mereka menanggung beban utang dan beban keluarga yang wajib diberi nafkah, tapi hendaklah mereka membantunya dengan cara yang baik dalam membayar diyat (Pasal 11).

Dan sesungguhnya perlindungan Allah itu satu. Dia melindungi mereka yang lemah. Sesungguhnya orang-orang Mukmin sebagian mereka adalah penolong atau pembela terhadap sebagian yang lain, bukan golongan yang lain (Pasal 15).

Ketetapan pada Pasal 11 secara spesifik ditujukan kepada orang-orang Mukmin, yaitu berkaitan dengan tolong-menolong dalam bidang material. Orang-orang Mukmin yang berekonomi kuat harus menolong orang-orang Mukmin yang berekonomi lemah. Kepekaan dan kepedulian sosial dari orang-orang kaya terhadap nasib orang-orang miskin akan menciptakan hubungan yang harmonis, sekaligus mengikis disparitas sosial antara yang kaya dengan yang miskin.

Sikap tolong-menolong antara kaum Muslim telah ditunjukkan oleh kaum Anshar dan kaum Muhajirin, baik perbuatan, tempat tinggal maupun perbantuan usaha seperti berdagang dan bertani, sebagai implementasi dari persaudaraan mereka yang dibentuk oleh Nabi Muhammad SAW. Adapun orang-orang Arab, yang menyatakan diri masuk Islam dan

datang ke Madinah dalam keadaan miskin serta tunawisma, memperoleh bantuan makanan dari kaum Anshar dan Muhajirin yang sudah berkecukupan, dan oleh Nabi Muhammad SAW. disediakan tempat tinggal di masjid, yang kemudian disebut *suffat*,¹⁷⁹ yaitu suatu tempat tinggal dekat bangunan masjid yang diberi atap dari pelepah kurma, disebut *suffat masjid*.¹⁸⁰

Demikian halnya dengan ketentuan Pasal 15, juga ditujukan kepada orang-orang Mukmin, namun tidak dalam bentuk yang spesifik. Sebagian orang Mukmin harus menjadi penolong bagi orang Mukmin yang lemah dan teraniaya.¹⁸¹

Adapun ketentuan Konstitusi Madinah yang menghendaki saling menolong antara orang Mukmin dan Yahudi adalah: di antara mereka harus tolong-menolong dalam menghadapi orang-orang yang menyerang kota Yatsrib (Pasal 44); tolong-menolong dalam menghadapi orang-orang yang memerangi perjanjian, saling memberi saran dan nasihat, dan berbuat baik tanpa perbuatan dosa (Pasal 37).

Prinsip saling tolong-menolong dan saling berbuat baik di antara kaum Muslim dengan komunitas Yahudi sebagaimana ditetapkan dalam Konstitusi Madinah sejalan dengan penegasan Al-Quran bahwa Allah tidak melarang atau mengharamkan orang-orang Mukmin menjalin hubungan sosial dengan golongan agama lain, bahkan orang Mukmin sangat dianjurkan untuk memperlakukan mereka dengan adil.¹⁸² Tiga prinsip dasar dalam Konstitusi Madinah, yaitu prinsip musyawarah,

179 Haikal, *Op. Cit.*, hlm. 197-198.

180 Istilah *suffat* berasal dari kata *saffa* yang artinya menyusun, mengatur sesuatu dengan barisan panjang, atau membuat suatu barisan. Lihat Hans Wehr, *A Dictionary A Modern Written Arabic, Arabic-English*, Edited by J. Milton Cowan, Macdonald & Evans Ltd., London, 1974, hlm. 516.

181 Dikutip oleh Al-Suyuthy, *Al-Jami' al-Shaghier*, Jilid II, *Op. Cit.*, hlm. 660. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, Tirmidzi, dan Nasa'i dari Abu Musa.

182 Q.S. Al-Mumtahanah ayat 8.

keadilan dan perdamaian saling berkaitan dalam melahirkan sebuah proses amanah bagi setiap penyelenggaraan kekuasaan negara dalam melaksanakan kekuasaannya.

Konstitusi Madinah harus ditegakkan atas dasar prinsip perdamaian. Hubungan dengan negara lain harus dijalin dan berpegang pada prinsip perdamaian. Pada dasarnya, sikap bermusuhan atau berperang dilarang dalam Al-Quran. Perang hanya merupakan tindakan darurat dan bersifat defensif atau membela diri. Al-Quran hanya mengizinkan tindakan kekerasan atau perang apabila pihak lain memulai terlebih dahulu melancarkan atau mencoba ajaran Islam. Al-Quran mengatur hukum perang dan menggariskannya sebagai berikut.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِيَّاهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ ﴿البقرة: ١٩٠﴾

Artinya:

*"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."*¹⁸³

Apabila tindakan kekerasan atau perang terpaksa dilakukan, Nabi Muhammad SAW. telah memberikan beberapa kaidah dalam hukum perang dan menggunakan prinsip kewajaran dan kasih sayang terhadap sesama manusia.

9. Prinsip Perjanjian Satu Pintu

Hakikat dari penegakan prinsip-prinsip yang telah disebutkan di atas adalah terwujudnya perdamaian di kalangan

183 Q.S. Al-Baqarah ayat 190

komunitas Muslim dan perdamaian antara komunitas Muslim dan komunitas-komunitas lainnya. Hal ini sejalan dengan misi yang diemban oleh Islam sebagai agama perdamaian. Perdamaian antara berbagai kelompok dan komunitas di negara Madinah akan terwujud apabila semua kelompok masyarakat dapat melaksanakan hak dan kewajibannya sebagaimana terkandung dalam prinsip-prinsip yang sudah disebutkan di muka.

Begitu pentingnya prinsip perdamaian tersebut sehingga dalam Konstitusi Madinah, prinsip tersebut disebutkan secara eksplisit. "Dan sesungguhnya perdamaian orang-orang Mukmin itu satu, tidak dibenarkan seorang Mukmin membuat perjanjian damai sendiri tanpa Mukmin yang lain dalam keadaan berperang di jalan Allah kecuali atas dasar persamaan dan keadilan di antara mereka" (Pasal 17).

Ketetapan ini dengan tegas menyatakan bahwa semua kaum Muslim harus bersatu dan mengambil bagian yang sama jika mereka mengadakan perdamaian dengan pihak-pihak lain. Hal ini bertujuan untuk memelihara keutuhan persatuan dan persaudaraan di antara mereka sebagai umat yang satu, yang memiliki hak dan kewajiban yang sama.

Selain harus mengambil bagian dalam upaya-upaya perdamaian, dalam ketetapan lain ditegaskan bahwa orang-orang Mukmin harus memprakarsai perdamaian.¹⁸⁴

"Apabila mereka (pihak musuh) diajak berdamai, mereka memenuhi ajakan damai itu dan melaksanakannya, maka sesungguhnya mereka menerima perdamaian itu dan melaksanakannya; dan sesungguhnya apabila mereka (orang-orang Mukmin) diajak berdamai seperti itu, maka sesungguhnya wajib atas orang-orang Mukmin

184 Muhammad S. Elwa, *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam*, Terjemahan Anshari Tahyib, Bina Ilmu, Surabaya, 1983, hlm. 43.

(menerima ajakan damai itu), kecuali terhadap orang yang memerangi agama" (Pasal 45).

Secara tegas dan eksplisit isi teks di atas menyebutkan jika orang Mukmin memprakarsai perdamaian dan orang kafir atau pihak musuh menerima dan melaksanakannya, perdamaian itu sah. Sebaliknya, jika pihak musuh meminta berdamai, wajib bagi kaum Muslim menerima sekaligus melaksanakannya, kecuali jika permintaan berdamai tersebut datang dari orang-orang yang memerangi agama. Bagi mereka, tidak ada kompromi dan perdamaian. Bahkan, mereka harus ditaklukkan hingga menyerah.

Ada lima poin penting yang terkandung dalam dua ketentuan tersebut. *Pertama*, seluruh orang Mukmin harus bersepakat jika hendak mengadakan perdamaian dengan pihak lain. *Kedua*, orang Mukmin harus menempatkan diri sebagai pemrakarsa perdamaian. *Ketiga*, orang Mukmin harus selalu merespons perdamaian yang ditawarkan pihak lain. *Keempat*, apabila perdamaian yang diprakarsai orang-orang Mukmin diterima oleh pihak musuh, perdamaian tersebut sah dengan persyaratan yang tidak merugikan semua pihak. *Kelima*, orang Mukmin tidak boleh memprakarsai perdamaian dengan pihak yang memerangi agama atau menerima tawaran perdamaian mereka, kecuali mereka menyerah.

Dengan demikian, perdamaian merupakan ajaran yang sangat prinsip dalam Islam. Salah satu tujuan yang ingin dicapai dari usaha perdamaian adalah eratnya persatuan dan persahabatan antarsesama manusia, baik antarkelompok sosial maupun antar-bangsa, sehingga tercipta hubungan baik dan kerja sama yang saling menguntungkan. Oleh karena itu, Konstitusi Madinah dapat dikatakan bahwa perdamaian menjadi *condicio sine quanon* bagi terciptanya hubungan baik antara kelompok sosial dan antarbangsa.

10. Prinsip Musyawarah

Secara eksplisit, prinsip musyawarah tidak tegas disebutkan dalam Konstitusi Madinah. Apabila dicermati salah satu pasalnya, yaitu Pasal 17 sebagaimana telah dikutip, menyatakan bahwa jika orang Mukmin hendak mengadakan perdamaian harus atas dasar persamaan dan adil di antara mereka, mengandung konotasi bahwa untuk mengadakan perdamaian harus disepakati dan diterima oleh semua orang Mukmin. Sudah tentu kesepakatan bersama akan dapat dicapai melalui jalan musyawarah.¹⁸⁵

Sejalan dengan kehendak ketetapan tersebut, Nabi Muhammad SAW. sebagai contoh teladan yang paling baik bagi umat manusia dalam kedudukannya sebagai kepala pemerintahan Madinah, telah membudayakan praktik musyawarah di kalangan para sahabatnya. Sejarah membuktikan bahwa beliau sering bermusyawarah dengan para sahabatnya untuk meminta saran atau pendapat dalam soal-soal kemasyarakatan dan kenegaraan.¹⁸⁶ Berikut ini dikemukakan beberapa contoh praktik musyawarah yang dilaksanakan oleh Nabi Muhammad SAW. pada periode Madinah.

Ketika sampai informasi kepada Nabi Muhammad SAW. bahwa kaum Quraisy telah meninggalkan kota Mekah untuk berperang dengan kaum Muslim, beliau tidak langsung bersikap atau menentukan kebijakan setelah mendapat saran dan persetujuan dari Muhajirin dan Anshar. Beliau bermusyawarah

185 Istilah *musyawarah* merupakan bentuk mashdar dari kata kerja *syawara-yusyawiru* artinya menawarkan, menampakkan dan mengambil sesuatu. Lihat Abu al-Husain bin Zakaria, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughat*, Jilid III, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1972, hlm. 226-227.

186 Bandingkan dengan komentar Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa Rasulullah selalu mengadakan musyawarah dengan para sahabatnya, terkadang beliau menentukan kebijaksanaannya berdasarkan nasihat dan pendapat mereka, sekalipun kurang sesuai dengan pendapat beliau sendiri. Lihat Ridha, Jilid IV, *Op.Cit.*, hlm. 98.

untuk membicarakan kekuatan dan ketersediaan dana perang. Beliau juga secara khusus meminta sikap dan pendapat kaum Anshar sebagai batalyon terbesar yang dimiliki Nabi Muhammad SAW. dalam rencana peperangan tersebut. Beliau mendapat dukungan penuh dan mereka bersedia mengorbankan segala-galanya demi perjuangan Nabi Muhammad SAW.¹⁸⁷

Menghadapi Perang Uhud, Nabi Muhammad SAW. juga bermusyawarah dengan pemuka-pemuka Muslim Madinah mengenai strategi dan taktik menghadapi musuh. Rasulullah SAW. sebetulnya berpendapat lebih baik bertahan dalam kota karena mayoritas sahabat berpendapat lebih baik keluar menyambut kedatangan musuh, beliau pun mengikuti pendapat mayoritas itu. Keputusan tersebut beliau pegang teguh, dan keteguhan itu semakin tampak ketika di tengah perjalanan menuju Uhud, banyak sahabat yang menarik kembali pendapatnya serta memberikan kebebasan kepada Nabi Muhammad SAW. untuk memutuskan hal yang terbaik. Beliau tidak mengubah keputusannya. Bahkan, ketika sepertiga pasukan pimpinan Abdullah bin Ubay menarik diri kembali lagi ke Madinah, beliau tetap dalam keputusannya.¹⁸⁸

Nabi Muhammad SAW. begitu terbuka ingin menerima pendapat para sahabatnya. Hal ini terlihat pula dalam menghadapi Perang Ahzab atau Perang Khandaq. Beliau menerima pendapat Salman Al-Farisi agar kaum Muslim membuat parit di sekitar kota Madinah dan memperkuat pertahanan dalam kota. Pendapat Salman semula ditentang oleh Muhajirin dan Anshar, tetapi ketika Nabi Muhammad SAW. menyetujuinya, para sahabat pun mengikuti dan melaksanakannya.¹⁸⁹

187 Ibn Ishaq, ... *Op.Cit.*, hlm. 293-294.

188 Ibn Ishaq, ... *Op.Cit.*, hlm. 372-373.

189 Ibn Al-Atsir, ... *ibid*, hlm. 178-179.

Masih dalam kaitan Perang Ahzab, Rasulullah SAW. dengan sikapnya yang demokratis bersedia membatalkan perjanjian damai yang akan dibuatnya dengan pihak kaum Gatafan setelah mendengar pendapat dua orang tokoh Anshar, Sa'ad bin Mu'adz dan Sa'ad bin 'Ubadat. Sebelum berkonsultasi dengan kedua tokoh ini, beliau telah mengirim utusan untuk menemui dua orang pimpinan Gatafan, 'Uyainat bin Hishn dan Al-Harits bin 'Auf. Beliau berpesan kepada utusannya jika mereka bersedia mundur dari medan perang, perdamaian akan dibuat dan mereka akan diberikan sepertiga dari hasil pertanian buah-buahan kota Madinah. Sebelum perjanjian tersebut dilaksanakan, beliau berkonsultasi dengan dua tokoh Anshar tersebut dan ternyata keduanya menolak inisiatif untuk berdamai dengan beberapa pertimbangan, yaitu jika urusan itu bukan merupakan perintah dari Allah, melainkan inisiatif Nabi Muhammad SAW., kaum Ghatafan tidak pantas diberi harta dan mereka tetap harus diperangi. Nabi Muhammad SAW. menerima pendapat ini dan membatalkan rencana perdamaian damai.¹⁹⁰

Dari sekian kasus yang menunjukkan bahwa Rasulullah selalu mendengarkan dan mengikuti pendapat serta saran para sahabatnya, ada dua kasus yang beliau tidak menghiraukan pendapat 'Umar bin al-Khattab, yaitu ketika terjadi peristiwa Perjanjian Hudaibiyah ketika Nabi Muhammad SAW. menshalatkan jenazah Abdullah bin Ubay bin Salul yang dikenal sebagai orang munafiq, 'Umar dengan tegas menentangnya dengan mengajukan alasan berdasarkan firman Allah dalam Al-Quran surat At-Taubat ayat 80. Ayat itu menegaskan tidak ada faedahnya memintakan ampunan bagi orang-orang munafik. Tidak lama setelah kejadian itu, turunlah wahyu kepada Rasul

190 *Ibid*,... hlm. 170-171.

yang isinya melarang beliau untuk menshalatkan jenazah orang munafik dan berdiri di atas kuburannya.¹⁹¹

11. *Prinsip Keadilan*

Pada Pasal 2-10 disebutkan bahwa orang-orang Mukmin harus berlaku adil dalam membayar diyat dan dalam menebus tawanan¹⁹² tidak boleh ada pihak yang dirugikan. Esensi dari ketetapan pasal-pasal tersebut adalah agar permusuhan dan dendam yang pernah terjadi antara pihak-pihak yang bersengketa tidak berkelanjutan, sehingga hubungan sosial dan silaturahmi mereka tetap terjaga secara harmonis. Hal ini dapat terwujud jika semua pihak merasakan adanya keadilan. Pasal 13 menuntut orang-orang Mukmin bersikap adil dalam menentang para pelaku kriminal, ketidakadilan dan dosa, sekalipun kepada anak sendiri.¹⁹³ Seorang Mukmin yang membiarkan atau menutup-nutupi anak atau keluarga terdekatnya melakukan kejahatan telah berlaku tidak adil. Seorang Mukmin yang adil menentang siapa saja yang melakukan kejahatan agar ketidakadilan tidak merajalela. Jika seseorang membunuh seorang Mukmin yang tidak bersalah dengan cukup bukti, ia harus dihukum atas perbuatannya (Pasal 21). Perlakuan secara adil juga diberikan kepada warga negara golongan non Muslim, kaum Yahudi dengan mendapat perlindungan dan persamaan seperti yang diperoleh kaum Muslim (Pasal 16).

Berdasarkan ketetapan tersebut, dapat ditegaskan bahwa prinsip keadilan menjadi salah satu sistem perundang-undangan negara Madinah. Semua warga negara, baik Muslim maupun non-Muslim diperlakukan secara adil dengan memperoleh hak perlindungan dan hak persamaan dalam kehidupan sosial dan

191 Lihat Al-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, Dar al-Fikr, Beirut, 1988, hlm. 173-174.

192 Lihat teks Konstitusi Madinah dalam lampiran.

193 Lihat Teks Konstitusi Madinah dalam Lampiran.

politik. Artinya, sebagai sesama manusia terdapat hak yang sama untuk mendapatkan keadilan. Keadilan bukan hak satu golongan, melainkan hak semua orang. Keadilan juga menjadi sendi sosial masyarakat Madinah yang menuntut setiap warga negara berlaku adil. Bahkan, menurut versi ketetapan tersebut, menumpas kejahatan merupakan usaha untuk menegakkan keadilan karena para pelaku kejahatan telah berlaku tidak adil dan berlaku sewenang-wenang dalam mencapai tujuannya.

Prinsip keadilan yang ditetapkan Konstitusi Madinah pada 14 abad silam tidak mengenal istilah baru atau kuno sebab tegaknya keadilan merupakan tuntutan abadi dan universal setiap manusia. Oleh karena itu, keadilan merupakan nilai kemanusiaan yang bersifat universal yang bukan klaim suatu ajaran agama tertentu.

12. Prinsip Supremasi Hukum

Prinsip pelaksanaan hukum dalam ketetapan Konstitusi Madinah terfokus pada pemberian sanksi kepada pelaku kejahatan dan kepada pihak yang secara politis menunjukkan sikap permusuhan dan melakukan pengkhianatan. Perumusan prinsip ini disandarkan pada beberapa ketetapan Konstitusi Madinah.

Pasal 21 menyatakan Bahwa siapa yang membunuh seorang Mukmin dengan nyata (cukup bukti) maka sesungguhnya ia dihukum dengan sebab perbuatannya itu, kecuali apabila keluarga si terbunuh merelakannya dengan diat, dan sesungguhnya orang-orang Mukmin seluruhnya (berpihak) atas si terbunuh dan tidak dibolehkan bagi mereka (berdiam diri) kecuali melawannya (pelaku pembunuhan).¹⁹⁴

Klausul "maka sesungguhnya ia dihukum" mengandung arti dihukum kisas. Namun, pelaksanaan hukum kisas tidak bersifat

194 Lihat Teks Konstitusi Madinah dalam Lampiran.

mutlak, sebab jika wali si terbunuh memaafkan si pembunuh dan bersedia diganti rugi atau diat, maka kisas tidak dapat dilaksanakan.

Kandungan Pasal 21 sejalan dengan ketentuan Al-Quran bahwa qisash diwajibkan kepada orang Mukmin yang telah melakukan pembunuhan. Jika keluarga si terbunuh memaafkan si pembunuh, qisash boleh tidak dilaksanakan atasnya dan diganti dengan keharusan membayar diyat. Ketentuan ini merupakan keringanan sebagai salah satu bentuk rahmat Allah kepada umat-Nya.¹⁹⁵ Ketentuan dalam ayat tersebut pada dasarnya berkewajiban membayar diyat kepada si pembunuh atau kepada yang diberi maaf, dan bukan kepada keluarganya. Hal ini karena dosa seseorang tidak dapat dipikul oleh orang lain.

Pelaksanaan hukum atas pelaku kejahatan dan penghianat merupakan konsekuensi dari penerimaan atas isi Konstitusi Madinah sebagai perjanjian yang disepakati dan ditandatangani oleh seluruh kelompok, termasuk Yahudi.¹⁹⁶ Hal ini karena, dalam dokumen-dokumen perjanjian disebutkan dengan jelas bahwa dalam urusan sosial politik, semua kelompok dari penduduk Madinah mempunyai kewajiban yang sama. Misalnya, orang-orang Yahudi mempunyai kewajiban bersama-sama kaum Muslim untuk mempertahankan kota Madinah dari serangan musuh. Akan tetapi, mereka tidak diharuskan ikut ambil bagian dalam gerakan militer di luar perbatasan Madinah.¹⁹⁷

195 Q.S. Al-Baqarah ayat 178.

196 Fazlur Rahman, *"Sikap Islam Terhadap Yudaisme"* dalam Mochtar Pabbotinggi (penyuting), *Islam Antara Visi Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, hlm. 177.

197 Hannah Rahman, ... *Op.Cit.*, hlm. 66.

Dalam realitas historisitas, kaum Yahudi tidak mematuhi perjanjian bersama tersebut. Dalam tiga kali peperangan besar yang terjadi antara kaum Muslim dan orang-orang kafir Quraisy Mekah, golongan Yahudi berkonspirasi dengan golongan munafik membantu orang-orang Mekah, baik secara aktif maupun pasif.¹⁹⁸ Tindakan orang-orang Yahudi tersebut menurut N.A. Stillman menyiratkan bentuk ketidakadilan karena mereka berkhianat atas perjanjian yang telah dibuatnya dengan Nabi.¹⁹⁹ Dan ternyata pengkhianatan dari tiga kelompok Yahudi bani Qainuqa', bani Quraizah, dan bani Nadlir bukan hanya sekali, melainkan berturut-turut, sehingga mengakibatkan Nabi Muhammad SAW. mengeluarkan keputusan untuk mengusir mereka dari Madinah.

Suku Yahudi pertama yang diusir oleh Nabi Muhammad SAW. adalah suku Qainuqa'. Ada beberapa riwayat yang menjadi sebab mereka diusir oleh Nabi Muhammad SAW. Riwayat pertama menyebutkan bahwa pengusiran tersebut karena kedengkian mereka atas kemenangan orang-orang Islam dalam Perang Badar.²⁰⁰

Riwayat kedua mengenai sebab langsung pengusiran mereka adalah tindakan mereka terhadap seorang wanita Muslimah yang kemudian menimbulkan konflik berdarah antara orang-orang Muslim dengan Yahudi.²⁰¹ Sebagai kebijakan politis dan reaksi terhadap ulah kaum Yahudi tersebut, untuk beberapa hari, Nabi Muhammad SAW. mengepung wilayah perkampungan mereka sehingga mereka menyerah dan menerima keputusan Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi, sebelum Nabi Muhammad SAW. mengambil keputusan,

198 Fazlur Rahman, *Loc.Cit.*, hlm. 178.

199 N.A. Stillman, *The Jaw of Arab Lands*, Jilid I, Philadelphia, 1979, hlm. 4.

200 Lebih lanjut lihat Ibn Ishaq, ... *Op.Cit.*, hlm. 363.

201 Lebih lanjut lihat Ibn Hisyam, *Ibid.*

Abdullah bin Ubay menghadap Nabi Muhammad SAW. dan berunding. Pada perundingan tersebut ia memohon kepada Nabi Muhammad SAW. untuk memperlakukan mereka dengan baik. Setelah mendengar permintaannya, Nabi Muhammad SAW. memutuskan untuk mengusir mereka dari kota Madinah dan melarang mereka tinggal dekat dengan Madinah.²⁰²

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa sanksi pengusiran yang dijatuhkan Nabi Muhammad SAW. kepada suku Yahudi bani Qainuqa' yang kemudian dijatuhkan pula kepada kedua suku Yahudi lainnya, yaitu suku Nadhir dan suku Quraidzah, karena mereka secara terbuka melakukan tindakan kejahatan yang bertentangan dengan ketetapan Konstitusi Madinah pada Pasal 44, dan 47. Tindakan mereka terdiri atas pelanggaran hak warga umat Islam, menimbulkan keributan di kota Madinah, berkolaborasi dengan orang-orang Mekah dalam Perang Uhud, merencanakan pembunuhan terhadap Nabi Muhammad SAW. dan bergabung dengan kaum kafir untuk memerangi Nabi Muhammad SAW. dan kaum Muslim.

13. *Prinsip Kewibawaan Pemimpin*

Prinsip kewibawaan kepemimpinan yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah posisi dan fungsi Nabi Muhammad SAW. dalam Konstitusi Madinah sebagai kepala pemerintahan negara Madinah. Berkaitan dengan hal ini, beberapa pasal Konstitusi Madinah menyatakan:

“Sesungguhnya bila kamu berbeda pendapat mengenai sesuatu, rujukan penyelesaiannya kepada Allah SWT dan Muhammad (Pasal 23).”²⁰³

202 Lihat Haikal, ... *Op.Cit.*, hlm. 79.

203 Ahmad Sukardja, *Konstitusi Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945, Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Universitas Indonesia, 1995, hlm. 52.

Sesungguhnya tidak seorang pun dari mereka (penduduk Madinah) dibolehkan keluar, kecuali seizin Nabi Muhammad SAW. (Pasal 36).²⁰⁴

Sesungguhnya apabila di antara pemilik shahifat terjadi suatu peristiwa atau perselisihan yang dikhawatirkan menimbulkan bahaya, penyelesaiannya dikembalikan kepada Allah dan Muhammad, dan sesungguhnya Allah memerhatikan apa yang di dalam shahifat ini dan membenarkannya (Pasal 42).²⁰⁵

Ketetapan-ketetapan di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW. diakui sebagai pemimpin masyarakat Madinah, di samping selaku pemimpin umatnya. Berdasarkan catatan sejarah diketahui bahwa posisi beliau membuatnya menjadi pemimpin masyarakat dan wilayah yang lebih luas dari sebatas kota Madinah, yang penduduknya terdiri atas berbagai suku dan agama.²⁰⁶

Ketetapan pasal-pasal tersebut juga menuntut adanya kesetiaan dan ketaatan kepada kepemimpinan Rasulullah SAW., baik dalam kapasitasnya sebagai nabi maupun sebagai kepala negara. Ketentuan-ketentuan tersebut penting, "terutama dipandang dari sudut Islam dan umatnya yang sedang tumbuh, dan dipandang dari sudut keperluan kehidupan bersama."²⁰⁷

Keharusan umat mengembalikan perbedaan pendapat dan perselisihan yang terjadi di antara mereka kepada ketentuan hukum Allah dan Nabi Muhammad SAW. untuk

204 Idem, ... hlm. 54.

205 Ibid, hlm. 56.

206 Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Yayasan Perkhidmatan, Jakarta, 1984, hlm. 146.

207 Ibid.

memperoleh keputusan atau ketentuan hukumnya dalam ketetapan Konstitusi Madinah dan dalam Al-Quran surat An-Nisā' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ النِّسَاءُ: ٥٩

Artinya:

*"Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."*²⁰⁸

Ayat tersebut mengandung dua perintah, yaitu perintah agar orang-orang Mukmin menaati Allah dan Rasul-Nya serta ulil amri serta perintah dalam menyelesaikan perbedaan pendapat dan perselisihan supaya dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya dan ulil amri. Perintah kedua ini sebagai konsekuensi dari perintah pertama agar taat kepada Allah dan Rasul. Ketaatan melaksanakan perintah kedua sebagai bukti kebenaran iman kepada Allah dan hari kemudian.

208 Ibid.

Jika perintah menyelesaikan perbedaan pendapat dan perselisihan dikembalikan kepada Allah, pengambilan keputusannya didasarkan pada petunjuk wahyu-Nya. Adapun jika hal itu dikembalikan kepada Rasul, keputusannya didasarkan atas pendapatnya atau sunnahnya. Artinya, jika nash wahyu tidak ada, dasar pengambilan keputusan merujuk kepada sunnah. Hal ini berarti bahwa ayat tersebut memberi hak kepada Rasul untuk menyelesaikan perbedaan pendapat dan perselisihan di kalangan umat berdasarkan pendapatnya apabila dasar rujukannya tidak atau belum terdapat dalam wahyu. Hal ini telah dilaksanakan oleh beliau dalam menyelesaikan berbagai perbedaan pendapat dan kasus perselisihan sebagaimana telah dipaparkan di atas.

Pemahaman tersebut dapat pula disandarkan pada pernyataan Allah dalam Al-Quran surat An-Nisā' ayat 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا
أَرَاكَ اللَّهُ قَفًا وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ١٠٥

النساء: ١٠٥

Artinya:

*"Sungguh, Kami telah menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu (Muhammad) membawa kebenaran, agar engkau mengadili antara manusia dengan apa yang telah diajarkan Allah kepadamu, dan janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang yang berkhianat."*²⁰⁹

209 Q.S. An-Nisā' ayat 105.

Ungkapan “dengan apa yang diajarkan oleh Allah kepadamu,” ditafsirkan oleh Ath-Thabari dengan “hukum-hukum yang diturunkan Allah.”²¹⁰ Ibnu Katsir berpendapat bahwa ayat tersebut menjadi dasar bagi Muhammad dalam menetapkan hukum berdasarkan ketetapanannya.²¹¹ Menurut pendapat lain, yang menggabungkan dua pendapat tersebut, menyatakan bahwa yang dimaksud adalah dasar “wahyu dan pemikiran.”²¹² Artinya, Nabi Muhammad SAW. dalam menetapkan hukum harus berdasarkan wahyu dan boleh pula atas dasar ketetapanannya. Tampaknya, pendapat ketigalah yang lebih kuat, karena di samping bertugas menjelaskan ayat-ayat yang diturunkan kepadanya, Nabi Muhammad SAW. juga memutuskan mengenai sesuatu sebagai telah dijelaskan di atas (prinsip musyawarah dan pelaksanaan hukum) adalah menurut ketetapan pendapatnya apabila tidak atau belum ada wahyu yang menjelaskannya.

Posisi Rasulullah SAW. di tengah masyarakat Madinah yang diangkat dari ketetapan Konstitusi Madinah dalam praktik kepemimpinannya, menunjukkan bahwa kapasitasnya sebagai Rasul Allah untuk menyampaikan hukum-hukum-Nya, juga berkedudukan sebagai pemimpin tertinggi masyarakat Madinah atau kepala negara. Sebagai pemimpin tertinggi, beliau memiliki kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Beliau memegang seluruh kekuasaan politik ini — dan pada masa itu orang belum mengenal teori pemisahan atau pembagian kekuasaan — tidak bersifat autokrasi. Pemahaman ini didasarkan pada uraian di atas bahwa beliau mendelegasikan tugas-tugas pemerintahan, baik eksekutif maupun yudikatif kepada para sahabat yang dianggap mampu dan cakap. Artinya, dalam pemerintahan,

210 Ath-Thabari, Jilid V, ... *Op.Cit.*, hlm. 264.

211 Ibn Katis, Jilid I, *Op.Cit.*, hlm. 550.

212 Mahmud al-Zamakhshari, *Al-Kassiyaf 'an Haqiq al-Tanzil wa 'uyun Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, Jilid I, Mustafa al-Babi al-Halkabi, Mesir, 1972, hlm. 561.

beliau terdapat distribusi kekuasaan, baik dalam pemerintahan pusat maupun antara pemerintahan pusat dan pemerintahan di daerah. Beliau juga melibatkan para sahabat dalam musyawarah untuk mengambil suatu keputusan mengenai suatu masalah yang ketentuan hukumnya tidak atau belum terdapat dalam wahyu. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pemerintahan yang beliau pimpin terdapat proses 'legislatif yang bercorak demokratis.

Fungsi kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. yang tidak kalah pentingnya adalah membangun hubungan harmonis antara warga negara Muslim dan non-Muslim yang disebut *dzimi*. Walaupun berbeda agama, sebagaimana diatur dan disahkan dalam Konstitusi Madinah, mereka memperoleh hak yang sama dalam hal perlindungan dan keamanan jiwa, membela diri, kebebasan beragama, kebebasan berbicara dan menyatakan pendapat, kebebasan mengatur ekonomi masing-masing, dan persamaan kedudukan di depan hukum.

Kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. di bidang ekonomi adalah mewujudkan keadilan dan kesejahteraan sosial rakyat Madinah. Untuk tujuan ini, beliau mengelola zakat, infak, dan sedekah yang berasal dari kaum Muslim, *ghanimah*, yaitu harta rampasan perang, *fai'* yaitu harta rampasan perang dan diperoleh tidak melalui pertempuran, dan *jizyat* yang berasal dari warga negara non-Muslim. *Jizyat* oleh kalangan jurus Muslim disebut juga "pajak perlindungan" (*protection tax*).²¹³ Semua penghasilan yang diperoleh didistribusikan kepada para fakir miskin, anak yatim, dan orang-orang yang membutuhkan bantuan.

Nabi Muhammad SAW. juga mengadakan hubungan dengan para penguasa yang ada di Jazirah Arab dengan mengirimkan surat melalui utusannya, seperti kepada Kaisar

213 Said Ramadhan, *Islamic Law, Its Scope and Equity*, 2nd Edition, 1970, hlm. 134.

Romawi, Kaisar Persia (dua kerajaan besar saat itu), penguasa Mesir, penguasa Bahrain dan penguasa Basrah, dan sebagainya. Surat-surat Nabi Muhammad SAW. kepada para penguasa atau kepala negara tersebut diperkirakan berjumlah 30 surat.

Walaupun inti surat-surat itu bertujuan dakwah; mengajak kepada Islam sebagai bagian dari misi kenabiannya, pada sisi lain agar tercipta hubungan damai dengan dunia luar. Adanya hubungan damai dan saling pengertian diharapkan Islam di wilayah kekuasaan mereka. Hal ini dapat disebut "politik dakwah Nabi" sebagai bagian dari implementasi kepemimpinannya dalam rangka *siyasat syari'iyat*. Kebijakan kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. dalam semua aspek pranata sosial tersebut dimaksudkan untuk menjadi contoh dan iktibar bagi umatnya

14. *Prinsip Amar Makruf Nahi Munkar*

Amar makruf nahi munkar yang ditetapkan dalam Konstitusi Madinah dipahami sebagai asas pemerintahan negara Madinah, asas hubungan vertikal, dan hubungan horizontal masyarakatnya. Prinsip ini dipahami dan dirumuskan dari ketetapannya yang menyatakan:

*"Dan sesungguhnya orang-orang Mukmin yang bertakwa harus menentang orang yang melakukan kejahatan dari kalangan mereka atau menuntut orang yang melakukan ketidakadilan, atau perbuatan dosa, atau permusuhan, atau kerusakan di antara orang-orang Mukmin. Mereka semua harus menentanginya secara bersama walaupun terhadap anak salah seorang mereka (Pasal 13)."*²¹⁴

²¹⁴ Ahmad Sukardja, *Konstitusi Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945, Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Universitas Indonesia, 1995, hlm.50

Demikian juga, dengan firman Allah SWT. dalam Al-Quran surat Al-Baqarah ayat 2:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢

البقرة: ٢

Artinya:

"Kitab (Al-Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa."

Ayat tersebut dimaknakan dalam Pasal 20 dengan pernyataan yang berbunyi sebagai berikut:

*"Dan sesungguhnya orang-orang Mukmin yang bertakwa harus berpegang kepada petunjuk yang terbaik dan paling lurus."*²¹⁵

Prinsip ketetapan ini menekankan pada hubungan baik dan harmonis orang-orang Mukmin dengan Allah dan dengan lingkungannya. Hubungan orang-orang Mukmin dengan Khaliq sebagai perwujudan ketakwaannya tercermin pada usahanya dalam menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Untuk tujuan ini, orang-orang Mukmin yang bertakwa dalam sikap dan perbuatannya harus "berpedoman pada petunjuk yang terbaik dan paling lurus". Tentu yang dimaksud klausa ketetapan Pasal 20 adalah berpedoman pada petunjuk wahyu Allah. Wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW. seluruhnya, yang dikenal dengan Al-Quran. Al-Quran adalah suatu kitab yang tidak ada keraguan di dalamnya

²¹⁵ Ibid, hlm. 51.

sebagai petunjuk bagi orang-orang takwa,²¹⁶ penerangan bagi seluruh manusia, petunjuk dan pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Adapun cerminan ketakwaan orang-orang Mukmin dalam hubungannya dengan lingkungan atau dengan manusia lain dan atau dengan masyarakatnya, harus "saling memberi saran dan nasihat dan berbuat kebaikan tanpa dosa" (Pasal 37).²¹⁷ Hal tersebut disebut tugas amar makruf. Menurut Pasal 13, mereka harus mencegah dan menentang segala macam tindak kejahatan yang disebut dengan tugas nahi mungkar. Artinya, Pasal 13 dan 20 menghendaki orang-orang Mukmin bekerja sama dalam mewujudkan kebaikan dan takwa serta mencegah segala macam bentuk kejahatan. Al-Quran juga memerintahkan kepada orang-orang Mukmin agar bekerja sama dalam mengerjakan kebaikan dan takwa serta tidak bekerja sama dalam berbuat dosa dan pelanggaran.

Berdasarkan ketetapan Konstitusi Madinah, diketahui bahwa sifat ketakwaan orang Mukmin mengandung dua dimensi. *Pertama*, dimensi ketuhanan, yaitu hubungan manusia dengan Allah untuk bertakwa kepada-Nya. *Kedua*, dimensi sosial, yaitu menegakkan amar makruf dan nahi munkar demi terwujudnya ketertiban sosial. Oleh karena itu, prinsip ketakwaan, amar makruf, dan nahi munkar sebagai asas negara Madinah menuntut masyarakat untuk bertakwa kepada Allah SWT. dan mempunyai kepedulian sosial, baik untuk tugas amar makruf maupun untuk tugas nahi munkar. Tipe masyarakat dan pemerintahan seperti inilah yang dicita-citakan Islam, yaitu negara tempat berusaha menciptakan masyarakat beriman dan bertakwa serta mengamankan kepentingan pemerintahan

216 Q.S. Al-Baqarah ayat 2.

217 Ahmad Sukardja, *Konstitusi Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945, Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Universitas Indonesia, 1995, hlm. 55.

dalam mencapai tujuannya.²¹⁸ Tujuan pemerintahan itu adalah mewujudkan hak atas kesejahteraan dunia dan melarang apa yang diharamkan. Dengan demikian, masyarakat dan pemerintahan bergerak di atas jalan yang diridai Allah.²¹⁹

Selain kewajiban bertakwa, orang Mukmin juga diberi hak dan kewajiban menyuruh atau mengajak Mukmin lain melakukan perbuatan baik dan mencegahnya dari perbuatan munkar. Al-Quran menyatakan:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ————— ﴿١٠٥﴾

Artinya:

*"Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang munkar. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung."*²²⁰

Mereka adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh yang makruf dan mencegah dari kemunkaran, yaitu mereka yang beriman kepada Allah dan

218 Mohammad S. Elwa, *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam*, terjemahan Anshori Thayib, Bina Ilmu, Surabaya, 1983, hlm. 103.

219 Allahbukhs K. Brohi, *"Hak dan Kewajiban Manusia dalam Suatu Pendekatan Filsafat"* dalam Harun Nasution dan Bakhtiar Efendi (penyunting), Op.Cit., hlm. 73.

220 Q.S. Āli 'Imrān ayat 104.

hari kemudian. Mereka menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar serta bersegera pada kebaikan.

Ayat-ayat tersebut membebankan dua macam tugas kepada umat. *Pertama*, kewajiban umat Islam mengajak seluruh bangsa agar bersatu dalam kebaikan, yaitu Islam. Hal ini karena Islam adalah agama Allah yang diperuntukkan bagi seluruh Nabi Muhammad SAW. dan seluruh bangsa. Ajakan itu membimbing mereka kepada nur dan hidayah Islam. *Kedua*, kaum Muslim harus saling menyeru kepada kebaikan, saling menyuruh kepada yang makruf, dan saling mencegah dari yang munkar.

Tugas-tugas itu bisa dilakukan secara perseorangan dan kolektif atau pemerintah. Artinya, dari kalangan mana pun, semua anggota masyarakat mempunyai hak dan kewajiban yang sama sesuai dengan kedudukan, profesi, kemampuan dan pengaruh masing-masing untuk memimpin dan mengajak dirinya dan orang lain ke jalan yang makruf, mencegah dan menjauhkan dirinya dan orang lain dari segala bentuk kejahatan, saling menasihati supaya mentaati kebenaran, dan mengendalikan diri dari segala bentuk perbuatan yang tidak diridai Allah. Hal ini karena tugas amar makruf dan nahi munkar, menurut salah satu ayat yang disebut di atas menjadi identitas umat Islam sebagai umat terbaik.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Hasan Ali Al-Mawardi. *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah*. Lebanon: Dâr Al-Fikr. 1960.

Ahmad Hasan. "The Political Role of *Ijma'*", dalam *Islamic Studies*. vol. 8, No. 2. 1969.

Al-Kautsarî. *Fiqh Ahl Al-Irâq wa Hadîtsuhum*. Andalusia: Maktabah Matbuah Al-Islâmiyyah. 1970.

Abu A'lâ Maudûdî. *The Islamic Law and Contitution*. Lahore: Islamic Publications: 1967.

_____. *Unity of Muslim World*. Lahore: Islamic Publications. 1967.

_____. *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*. Bandung: Mizan. 1995.

Abdurrahman Abdulkhaliq. *Al-Syûrâ fî Zhilal Al-Hukm Al-Islâm*. Kairo: Dar Al-Syuruq. 1982.

Abdulhamîd Abu Sulaimân. *Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science*, dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2. No. 2. 1985.

Asta Olesen. *Islam and Politics in Afghanistan*. Curzon Press. 1995.

- Ahmad Al-Shawi Al-Maliki. *Hâsyiyah Tasîr Al-Jalâlayn*. Indonesia: Dâr Al-'Ulûm. t.t.
- Ahmet Davutoglu. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America. 1994.
- Ali Abd Al-Raziq. *Al Islam wa Ushul al Hukm*. Mesir: Syirkah Musahamah. 1925.
- Abdul Hamid Isma'il Al-Anshârî. *Nizhâm Al-Hukm fi Al-Islâm*. Kairo: Dâr Qathar Al-Fujaah. 1985.
- _____. *Asy-Syûrâ wa Atsaruhâ fi Al-Dîmuqrâthiyyah*. Kairo: Al-Salafiyyah. 1980.
- Abduhamîd Mutawali. *Azmah Al-Fikr Al-Siyâsî Al-Islâm fi 'Ashr' Al-Hadîts*. Iskadariyah: Al-Maktab Al-Mishr Al-Hadîts li Al-Thibâ'ah wa Al-Nasyr. 1970.
- Al-Tusi. *Tafsir Al-Tibyan*. Al-Nazaf: Al-Maktabah Al-Amin. t.t.
- Ath-Thabari. *Tarikh Al-Umam*. Lebanon: Dar Al-Fikr. 1976.
- A.J. Wensinck. "The Refused Dignity", dalam *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* (ed.) T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge. 1922.
- Abdulwahhab Khalaf. *'Ilm Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Dâr Al-Qolam. 1978.
- Ann K.S. Lambton, dalam *State and Government in Medieval Islam*. Oxford. 1981.
- Abdullah Yusuf Ali. *The Holly Quran*. Amana Corporation. Brentwood. Maryland. 1989.
- Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*. Jilid II. Mesir: Maktabat Mustafa Al-Bâbi Al-Halabi. 1952.

- Abu al-Husain bin Zakaria. *Mu'jam al-Maqayis al-Lughat*. Jilid III. Mesir: Mustafa Al-Babi al-Halabi. 1972.
- Abu 'Ubaid al-Qasim ibn Sallam. *Kitab al-Amwal*. Kairo: Dar al-Fikr. 1975.
- A. Guillaume. *The Life of Muhammad*. Terjemahan dari sirah *Rasul Allah Ibn Ishaq*. Cet. Ke-3. Karachi: Oxford University Press cabang Pakistaan: 1970.
- Ahmad Mustafa Al-Maraghi. *Tafsir al-Maraghi*. Jilid V. Beirut: Dar al-Fikr. 1974.
- Ahmad bin Hambal. *Al-Musnad*. Jilid III. Beirut: Al-Maktab Al-Islamiy. 1985.
- Ahmad Syalabi, Mausu'ah. *Tarikh Al-Islami wa Al-Hadharah Al-Islamiyah*. Kairo: Maktabah Al-Nahdhah Al-Misyiyah. 1975.
-
- _____. *Mausu'at al-Tarikh Al-Islami wa al-Hadhrat Al-Islamiyyat*. Jilid VII. Mesir: Maktabat Nahdhat Al-Mishriyyat. 1977.
- Ahmad Sukardja. *Piagam Madinah dan UUD 1945 Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. UI Press. Jakarta.
- Ahmad Amin. *Fajr Al-Islam*. Jilid 1. Kairo: Maktabah Al-Nahdhah Al-Mishriyah. t.t.
- Akram Umri Tarich Alumam wal Muluk. Jilid III. Beirut: Dar Al-Fikr. 1987.
- Al-Aridl, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Diterjemahkan Ahmad Akrom. Jakarta: Rajawali. 1992.
- Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. *Islam dan Sekularisme*. Terjemahan Karsidjo Djojowarso. Bandung: Pustaka Salman ITB. 1983.

- Al-Baihaqi. *Al-Sunan al-Kubra*. Jilid IX. India. 1356 H.
- Al-Bukhari. *Shahih Al-Bukhari*. Jilid III. Beirut: 'Alam' Al-Kutub. t.t.
- Al-Hakim. *Al-Mustadrak 'Ala Al-Shahifat*. Jilid II. Riyadh. t.t.
- Al-Khurbuthuli. *Al-Rasul fi Al-Madinat*. Mesir: Lajnat al-Ta'lif bi Al-Islam. t.t.
- Ali Syari'ati. *Ummah dan Imamah*. Terjemahan Muhammad Faisal Hasanuddin. Jakarta: Yapi Bandar Lampung. 1990.
- Ali 'Abd al-Wahid Wafi. *Al-Musawat fi al-Islam*. Mesir: Dar Al-Fikr. 1965.
- Ali Audah. *Abu Bakr al-Shiddiq yang Lembut Hati*. Jakarta: Litera Antamusa. 1995.
- Al-Mawardi. *Adab al-Dunya wa Ad-Din*. Dar al-Qahirat. 1950.
- Al-Maududi, Abul A'la. *Khalifah dan Kerajaan Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*. Bandung: Mizan. 1993.
- Al-Mawardi, Imam. *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan Dalam Takaran Islam*. Penterjemah Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin. Jakarta: Gema Insani Press. 2000.
- _____. *Al-Ahkamal-Sulthaniyah*. Beirut: Dar Al-Fikr. t.t.
- Al-Naisaburi. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar Al-Fikr. 1988.
- Ali Syari'ati. *Ummah dan Imamah*. Terjemahan Mohamad Faisol Hasanuddin. Jakarta: Yapi Bandar Lampung. 1990.
- Ath-Thabari. *Jami'al-bayan 'an Ta'wil Ayi Al-Quran*. Jilid IV.
- Al-Thabathaba'i. *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran*. Jilid XVII.
- Anthony Nutting. *The Arabs*. New York: Clarson N. Petter Inc. 1964.

- Andrew Vincent. *Theories of State*. London: Basil Blackwell. Oxford. 1987.
- Arnold. Thomas W. *The Caliphate*. Routledge and Kegan Pull. London. 1965.
- A.V. Dicey. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. London: English Language Book Society. 1971.
- Azzam, Abdal-Rahman. *Keabadian Risalah Muhammad*. Terjemahan Elly Batar Fi. Bandung: Iqra. 1983.
- , *Konsepsi Perdamain Islam*. Terj. H. Rus'an. Jakarta: Karya Unipress. 1985.
- Abdul Hamid Abu Sulaiman. "Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science," *American Journal of Islamic Social Science*. Vol. 2. No. 2. 1985
- Ahmed Akbar S. dan Hastings Donnan. *Islam, Globalization and Postmoderenism*. London: Routledge. 1994.
- , *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History dan Society*. London: Routledge. 1988.
- Ayub, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge. 1991.
- Ahmad Al-Hashri. *Al-Daulah wa Siyasaah Al-Hukm fi Al-Fiqh Al-Islâmi*. Kairo: Maktabah Al-Kuliyyah Al-Azhariyyah. 1988.
- Abdulwahab Khalaf. *'Ilm Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Mathba'ah Al-Nashr. 1956.
- , *Al-Siyasaah Al-Syar'iiyyah*. Kairo: Dar Al-Anshar. 1977.
- Abu Salaiman, 'Abdulhamid A. *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*. Herdon. Va.: International Institute of Islamic Thought. 1990.

- Ahmad, Fuad Abdulmun'im. *Mabda Al-Musawah fi Al-Islâm Ma'a Al-Muqaranat bi Al-Dimuqrathiyyah Al-Hadisah*. Kairo: Muassasah Al-Tsaqafiyyah Al-Jam'iyyah. 1971.
- Al-Ahsan, Abdullah. *Ummah or Nation: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*. Leicester: The Islamic Foundation. 1982.
- Al-Alusi, Syihab Ad-Din Mahmud Al-Baghdadi. *Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Quran Al-'Azhim wa Al-Sab'i Al-Matsani*. Kairo: Idarah Al-Tiba'ah Al-Munirah. 1965.
- Ayobb, Mohammed. *The Politics of Islamic Reassertipn*. London: Croom Helm. 1981.
- Al-Badawai, Ismail. *Mabda Al-Syûrâ fi Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*. Kairo: Dar Al-Fikr Al-'Arabi. 1981.
- Al-Baghdadi, 'Abdulqadir bin Thahir. *Al-Farq bain Al-Firaq*. Beirut: Dar Al-Fikr. 1973.
- Al-Baladzuri, Ahmad bin Yahya. *Futuh Al-Buldan*. Beirut: Dar Al-Nahsr li-Al-Malayin. 1957.
- Abdul Rauf, Muhammad. *The Concept of Islamic State: With Partucular Reference ti Treatment of Non-Muslim Citizens*. Kuala Lumpur: Islamic Affairs Division. Prime Minister's Dept. 1988.
- Abu Faris, Muhammad Abu Al-Qadir. *Al-Nizhâm Al-Siyasi fi Al-Islâm*. Kuwait: Al-Ittihad Al-Islâmiyyah Al-'Alamiyyah. 1984.
- Ahmad Amin. *Fajr Al-Islâm*. Kairo: Maktabah Al-Nahdhah Al-Mishriyyah. 1975.,
- Barakat Halim. *The Arab World: Society Culture and State*. Los Angeeles: University of California. 1990.
- Elie Kedouri. *Politics in the Middle East*. Okford: Basil Blackwell. 1992.

- Edwar Mortimer. *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York: Random House. 1982.
- Fauzi M. Najjar. *The Political Regime*. Sebuah terjemahan Inggris dari karya Al-Farabi yang berjudul *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah*. Dalam Ralp Lerner dan Muhsin Mahdi (ed.). *Medieval Philosophy*. New York: Cornel University Press. Ithaca. 1989.
- Fazlur Rahman. "Implemantion of the Islamic Concept of State in Pakistan Milieu," *Islamic Studies*. Vol. VI. No. 3. Edisi September 1967.
- Fazlur Rahman. "The Islamic Concept of State" dalam John J. Donohue dan L. Esposito (ed). *Islam in Transition, Muslim Perspective*. New York: Oxford University Press. 1982.
- Faeruzabadi. *Al-Aluma' fi Ushul Al-Fikh*. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. 1985.
- Gibb, Hamilton A.R. *Studies on The Civilization of Islam*. Princeton: New Jersey Princeton University Press. 1962.
- Hamdi Zaquzuq. *Qadhâyâ Fikriyyah wa Ijtimâiyyah fi Dhû' Al-Islâm*. Kairo: Dâr Al-Manar. 1988.
- Hasan Al-Bâshâ. *Al-Funûn Al-Islâmiyyah wa Al-Wazhâi'f 'ala Al-Athâr Al-'Arabiyyah*. Kairo. 1966.
- Hizb Al-Tahrir. *Hamalat Al-Amirikiyyah*. t.t.
- Hasan Ibrahim Hasan. *Tarikh Al-Islâm*. Kairo: Maktabah Al-Nahdhah. 1970.
- H.A.R. Gibb. *An Interpretation of Islamic History in Studis on The Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press. 1968.
-
- _____. *Law in The Middle East*. Madjid Khadduri dan H.J. Liebesny (eds.). Washington DC. 1955.
- Husayn Mudarrisî Thabâthabâ'î. *Kharâj in Islamic Law*. London: Cambridge University Press. 1983.

- Ibrahim Madkur. *Fi Al-falsafah Al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbiquhu*. Mesir. Dâr Al-Ma'arif. t.t.
- Ibnu Qutaibah. *Al-Imâmah wa Al-Siyâsah*. Lebanon: Dâr Al-Kutub. 1992.
- Islamic Counsil. *A Model of an Islamic Constitution*. London: Islamic Counsil. 1983.
- Jamaluddin Ahmad. *Iqbal's Concept of Islamic Polity*. Karachi: Pakistan Publication. t.t.
- Jacob M. Landau. *Man, State, and Society in the Contemporary Middle East*. New York: Praeger. 1972.
- Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyûthî. *Tarîkh Al-Khulafâ*. Mesir: Dar Al-Maktabah. 1969.
- Kiari Tijani. *The Force of Religion in The Conduct of Political Affairs and Interpersonal Relations in Borno dan Sokoto*. Afrika Barat: Universitas Ahmadu Bello. 1979.
- Louis Dufree. *Afghanistan*. New York: Princeton. 1974.
- Leon B. Poullada. *Reform dan Rebellion in Afghanistan*. New York: Itacha. 1973.
- Muhammad Dliya Ad-Din Al-Rais. *Al-Dustûr Al-Qurânî wa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah fi Syuu'n Al-Hayyah*. Kairo: Isa Al-Babi Al-Halabi wa Syarikah. 1966.
- _____. *Al-Islâm wa Al-Khilafah fi Al-'Ashr Al-Hadis. Naqd Kitab Al-Islâm wa Ushul Al-Hukm*. Kairo: Dar Al-Turats. 1976.
- _____. *Al-Nazharat Al-Siyasiyyah Al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Anglo. 1957.
- Muhammad Hamidullah. *Majmu'ah Al-Wasâil Al-Siyasah li Al-'Âhd Al-Nabawi wa Al-Khilafah Al-Rasyidah*. Kairo: Dar Al-Irsyad. 1969.

- Muhammad Al-Shadiq Afifi. *Al-Mujtama' Al-Islâmi wa Ushul Al-Hukm*. Kairo: Dar Al-I'tisham. 1980.
- Mohammed Ayoob. *The Politics of Islamic Ressionion*. London: Croom Helm. 1981.
- Muhammad Abdurrauf. *The Concept of Islamic State: With Particular Reference to Treatment of Non-Muslim Citizens*. Kuala Lumpur: Islamic Affairs Division. Prime Minister's Dept. 1988.
- Muhammad Yusuf Musa. *Nizhâm Al-Hukm fi Al-Islâm*. Kairo: Dar Al-Katib Al-'Arabi. t.đ.
- Muhammad Husain Haikal. *Al-Siyâsah Al-Mishriyyah wa Al-Inqilâb Al-Dustûrî*. Kairo: Mathba'ah Al-Siayasah. 1931.
- Muhammad 'Amarah. *Hal Al-Islâm huwa Al-Hall? Limadza wa Kaifa?*. Dar Al-Syuruq. 1995.
- Mushtafa Al-Maraghi. *Tafsir Al-Maraghi*. Dar Al-Fikr. 1979.
- Mahmud Muhammad Baballi. *Asy-Syûrâ Suluk wa Itizâm*. Mekah: Maktabah Al-Tsaqafah. 1986.
- M.J. Kiater. "Notes on an Account of Shurâ Appointed by 'Umar ibn Al-Khattab," dalam *Journal of Semitic Studies*. Vol. IX. 1964.
- Malcolm H. Kerr. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*. Los Angeles. 1966.
- Mahmûd Syaltût. *Taujihât Al-Islâm*. Beirut. 1983.
- Michael Hudson. *Arab Politics: The Search For Legitimacy*. New Havens: Yale University Press. 1977.
- Muhammad Mâhir Hamâdah. *Al-Watsâiq Al-Siyâsah wa Al-Idârah Al-Aidah li Al-'Ashr Al-Amawi*. Kairo: Muasasat Al-Risalah. 1973.

- Michael Gilsenan. *Recognizing Islam*. New York: The Viking Press. 1982.
- M.A. Shaban. *Islamic History a New Interpretation*. London: Cambridge University Press. 1976.
- Phillip K. Hitti. *Capital Cities of Arab Islam*. Minnesota: University of Minnesota. 1973.
- Qamaruddin Khan. *The Political Thought of Ibnu Taimiyyah*. Islamabad: Islamic Books Foundation. 1983.
- Rasyîd Ridhâ. *Al-Khilâfah wa Al-Imâmah Al-'Uzhmâ*. Al-Zahrâ Al-Islâmî Al-'Arabî. 1988.
- Rohi Baalbaki. *Al-Mawrid, A Modern Arabic-English Dictionary*. Lebanon: Dâr Al-'Ilmiyyan. 2001.
- Sir William Muir. *The Chaliphate: Its Rise, Decline and Fall*. New York: AMS Press. 1975.
- Sayyid Quthb. *Fi Dhilal Al-Quran*. Kairo: Dâr Al-Syuruq. 1985.
- Taqi Ad-Din An-Nabhânî. *Muqaddimah Al-Dustûr*. Dâr Al-Ummah. 1990.
- _____. *Nizhâm Al-Hukm fi Al-Islâm*. Lebanon: Dar Al-Ummah. 1990.
- Umar Syarif. *Nuzhum Al-Hukm wa Al-Idârah fi Al-Dawlah Al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah*. Kairo: Ma'had Al-Dirasat Al-Islâmiyyah. 1991.
- Vartan Gregorian. *The Emergence of Modern Afghanistan*. California: Stanford. 1969.
- Yusuf Qardhawi. *Min Fiq Al-Daulah fi Al-Islâm*. Kairo: Dar Al-Syuruq. 1997.
- _____. *Al-Islâm wa Al-'Almâniyyah Wajhâ li Wajh*. Kairo: Dâr Al-Shahwah. 1987.

DAFTAR PUSTAKA

Dr. Ija Suntana adalah dosen Ilmu Politik Islam dan Ketatanegaraan dalam Islam di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Penulis adalah alumnus Pondok Pesantren Modern Gontor, Ponorogo Jawa Timur. Pendidikan S1 diraihnya dari Fakultas Syariah dan Hukum UIN Bandung jurusan Politik Islam. Pendidikan S2 dan S3 diperoleh dari Program Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam konsentrasi Politik Islam.

Buku-bukunya yang telah diterbitkan adalah *Pemikiran Ketatanegaraan Islam, Politik Ekonomi Islam, Politik Hukum Islam, Legislasi Islam, Kapita Selekta Politik Islam*. Selain aktivitas sebagai dosen, penulis juga aktif melakukan penelitian yang didanai dari DIPA dan BOPTAN.

ILMU LEGISLASI ISLAM

Tujuan legislasi Islam adalah melindungi lima hak dasar manusia, yaitu hak beragama, hak hidup, hak intelektual, hak berketurunan, dan hak atas kekayaan. Oleh karena itu, setiap peraturan yang dibuat harus memuat aturan yang di dalamnya terdapat poin-poin tentang perlindungan terhadap lima hak dasar tersebut. Adapun asas legislasi Islam adalah prinsip utama yang menjadi pembatas dan pengarah perumusan peraturan. Peletakan legislasi di atas asas akan menjamin ketepatan proses pembuatan peraturan.

Salah satunya yang paling pokok adalah asas ketuhanan yang menghendaki agar perbuatan yang menyangkut perumusan aturan (hukum) berhubungan erat dengan pertanggungjawaban manusia di hadapan Tuhan. Asas ini juga menegaskan bahwa tidak ada hak istimewa bagi individu, kelompok, dan suku tertentu dalam hukum. Asas ini menempatkan manusia sebagai makhluk mulia. Sifat kemuliaan manusia berimplikasi pada kesamaan hak dimuliakan. Tidak ada otoritas yang berwenang membinasakan dan menghilangkan kebebasan manusia. Hukuman (sanksi) yang dirumuskan dalam suatu aturan tidak ditujukan untuk menghilangkan hak dan kebebasan manusia, tetapi digunakan sebagai konsekuensi dari tindakan yang dilakukan.

Dalam kajian legislasi Islam juga terdapat asas musyawarah. Asas ini memberikan hak-hak yang fundamental kepada masyarakat untuk membangun keinginan kolektifnya serta memberikan legitimasi yang kuat pada produk hukum. Asas musyawarah merupakan pintu pembuka ruang publik bagi masyarakat sehingga mereka dapat mengakses, mengkritik, dan meluruskan makna hukum yang selaras dengan kepentingan kolektifnya, dan menekankan pada masyarakat agar bertanggung jawab atas hukum publik.

Doktrin legislasi Islam hanya mengakui kebebasan konstitusional, tidak mengakui kebebasan emosional (berdasarkan hawa nafsu). Kebebasan konstitusional merupakan lambang kesucian yang mesti didapatkan oleh semua orang. Asas kebebasan dalam legislasi Islam mengajarkan bahwa setiap individu memiliki kebebasan untuk bertindak tanpa harus takut ditangkap atau dipenjara selama tidak bertentangan dengan peraturan yang berlaku. Seseorang tidak boleh dihukum, kecuali karena alasan hukum.



PENERBIT PUSTAKA SETIA

Jl. BKR (Lingkar Selatan) No. 162-164
Telp. (022) 5210588 | Fax. (022) 5224105
E-mail: pustaka_setia@yahoo.com
BANDUNG 40253

www.pustakasetia.com

ISBN 978-979-076-432-6



ILMU LEGISLASI ISLAM

ILMU LEGISLASI ISLAM

Dr. H. Ija Santana, M.Ag.

